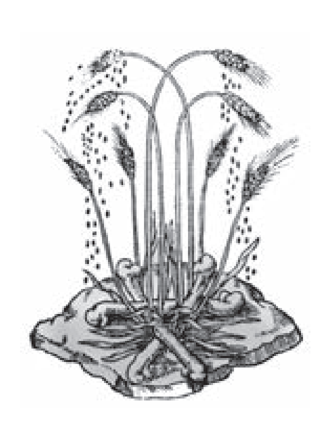
Достоевский
И МИРОВАЯ КУЛЬТУРА

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

#2/2019



ДОСТОЕВСКИЙ И МИРОВАЯ КУЛЬТУРА. Филологический журнал. – 2019. № 2 (6)
М.: ИМЛИ РАН, 2019. – 288 с.
Подписной индекс по каталогу «Роспечати» 80719

Основан в 2018 г. Выходит 4 раза в год

Редакция: 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
Тел.: +7 495 690-50-30
e-mail:dostmirkult@yandex.ru

Фотография: Ф. М. Достоевский. Фото К. Шапиро. Петербург, 1876 г.

Обложка: Богословие Достоевского. По мотивам картины
Каспара Давида Фридриха "Крест в горах". (автор Дарья Тихомолова)

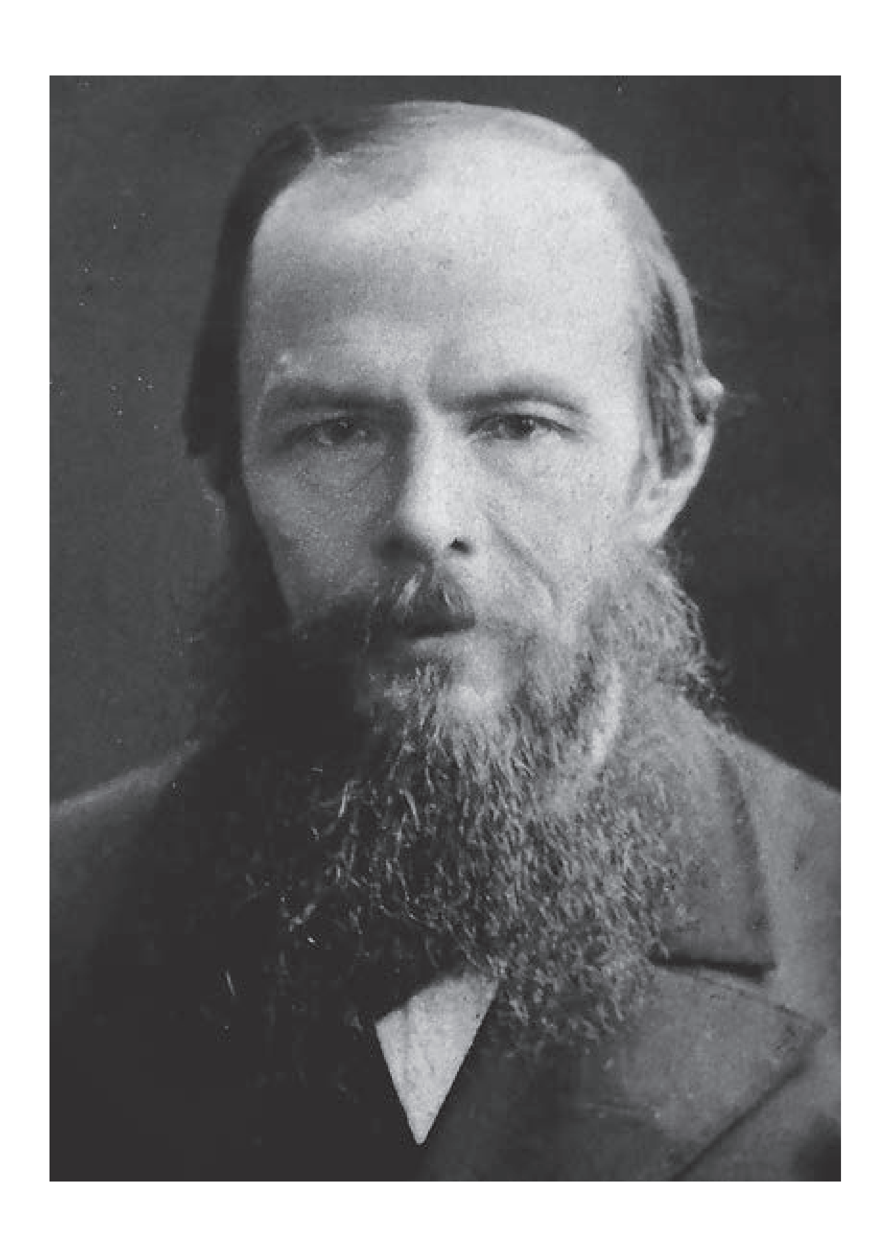
DOSTOEVSKY AND WORLD CULTURE. Philological journal. – 2019. No. 2 (6)
M.: IWL RAS, 2019. – 288 p.
Subscription index in the catalog "Rospechat" 80719

Founded in 2018. Quarterly edition

Editorial office: 25a, Povarskaya street, Moscow, Russia, 121069
Tel.: +7 495 690-50-30
e-mail:dostmirkult@yandex.ru

Picture, right: Fyodor Dostoevsky. K. Shapiro. Petersburg, 1879

Front cover: Dostoevsky's Theology. On the motives of Caspar David Friedrich's
"Cross in the mountain" (by Daria Tikhomolova)



Federal State Budget Institution of Science
A.M. GORKY INSTITUTE OF WORLD LITERATURE
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

DOSTOEVSKY
and
WORLD CULTURE

Philological journal

No. 2/2019

Moscow

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А.М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ДОСТОЕВСКИЙ
и
МИРОВАЯ КУЛЬТУРА

Филологический журнал

№ 2/2019

Москва

Dostoevsky and World Culture. Philological journal. – Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature Russian Academy of Science, 2019. – № 2. – 288 p.
ISSN 2619-0311

Founded in 2018. Quarterly edition

Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. – М.: ИМЛИ РАН, 2019. – № 2. – 288 с.
ISSN 2619-0311

Основан в 2018 г. Выходит 4 номера в год

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

ЮНОШЕСКИЕ ЧТЕНИЯ В СТАРОЙ РУССЕ

ДОСТОЕВСКИЙ: КРУГ ЧТЕНИЯ

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ: КОНФЕРЕНЦИИ

CONTENTS

TEXTUAL CRITICISM

"YOUNG READING" IN STARAYA RUSSA

DOSTOEVSKY: HIS READINGS

REVIEWS AND OVERVIEWS: CONFERENCES

От редактора

Уважаемые коллеги, дорогие читатели, мы рады сообщить, что в начале февраля 2019 года в ИМЛИ РАН был создан научно-исследовательский Центр «Ф.М. Достоевский и мировая культура» под руководством Т.А. Касаткиной, сотрудниками которого стали члены редакции нашего журнала: А.Л. Гумерова, В.С. Сергеева, Т.Г. Магарил-Ильяева. Надеемся, что в самом скором будущем к нам в Центре присоединится и К. Корбелла.

26-27 февраля 2019 года в ИМЛИ РАН прошла первая подготовленная Центром международная конференция «Богословие Достоевского». Программа конференции доступна здесь: http://imli.ru/index.php/konferentsii/konferentsii-2019/3599-bogoslovie-dostoevskogo , аудиозаписи конференции – здесь: https://philologist.livejournal.com/10782718.html Мы будем публиковать ряд статей по материалам конференции в этом и следующих номерах журнала. Здесь это работы Федора Гайды, Ксаны Бланк, Татьяны Ковалевской, Катерины Корбелла, Штефана Липке, Лазаря Милентьевича, Валентины Сергеевой. Мы не вводим отдельной рубрики для публикации материалов конференции (например: «Достоевский: философ и богослов»), поскольку любое качественное исследование поэтики Достоевского невозможно без выхода на богословский и философский уровень его творчества (и, таким образом, название рубрики покрывало бы все пространство журнала), а любое качественное исследование его богословия и философии неизбежно осуществляется посредством анализа поэтики, медленным герменевтическим чтением.

В этом номере мы впервые публикуем глубокий и обстоятельный обзор конференции «Творчество Достоевского в современном Азербайджане», подготовленный Кямалей Умудовой. Мы надеемся, что такие обзоры конференций, проходящих как в России, так и в других странах, на которых не было возможности присутствовать у большинства российских достоевистов, будут появляться в журнале регулярно.

Обзором конференции является и предисловие Н.Н. Подосокорского к рубрике «Юношеские чтения в Старой Руссе», однако выполнено оно совсем в другом жанре: здесь очень кратко и емко обозревается история и базовые принципы Международных апрельских юношеских чтений «Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI века» за 20 лет их существования. В этом году в центре чтений был неоконченный роман Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова», что дало возможность обсудить в ходе чтений в том числе и теорию анализа и интерпретации незавершенных текстов. Статьи молодых исследователей, опубликованные в разделе в этом номере, посвящены «Неточке Незвановой», однако, как и всегда, доклады на чтениях не ограничивались произведением, выбранным для круглого стола, и в следующих номерах в этом разделе появятся статьи, посвященные другим текстам Достоевского.

В этом номере мы продолжаем рубрику «Достоевский: круг чтения» в том виде, как она была задумана нами первоначально. Мы принимаем для этой рубрики статьи о творчестве писателей, определяющих авторский горизонт Достоевского, о тех, кто был для него важен на протяжении всей жизни, о тех, кто становился маяком и ориентиром для его творческих исканий, а также – о его современниках, к которым он испытывал горячий интерес, с которыми соглашался или спорил, в споре с которыми рождались слова для оформления его глубинных идей. Здесь это работа о Чернышевском бразильского исследователя Джимми Сударио Кабраля. Потенциальным авторам этой рубрики напоминаем, что для рубрики требуется, чтобы автор статьи вел свои исследования в русле проблематики, актуальной и для исследователей творчества Достоевского, но не требуется, чтобы его статья была как-то привязана к Достоевскому непосредственно. Мы полагаем, что это исследователи Достоевского способны сделать сами.

В рубрике «Герменевтика. Медленное чтение» мы впервые публикуем статью, посвященную исследованию не концептов Достоевского – а концептов эпохи, в которую происходит формирование философского и богословского языка Достоевского (Федор Гайда. Понятие «личность» в эпоху Достоевского: самосознание или самопожертвование?). Статьи такой проблематики мы бы очень хотели видеть в составе журнала и дальше.

Рубрика «Текстологические штудии» всегда вызывает повышенный интерес, поскольку правильное прочтение – база для любой последующей работы понимания. В этом номере Наталья Тарасова, помимо прочего интересного, наглядно показывает, что известная исследователям фраза из черновиков к «Бесам» «Мир станет красота Христова» читается на самом деле как «Мир спасает Красота Христова».

Журнал издается в сотрудничестве с Комиссией по изучению творческого наследия Ф.М. Достоевского научного совета «История мировой культуры» РАН. Работа ведется в тесном контакте с российским и международным Обществом Ф.М. Достоевского.

Как и прежде, все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского, за исключением особо оговоренных случаев, будут приводиться в журнале по 30-томному Полному собранию сочинений писателя (Л.: Наука, 1972–1990), со ссылками согласно правилам РИНЦ. Заглавные буквы в именах Бога, Богородицы, других именах и понятиях, вынужденно пониженные в этом издании по требованиям советской цензуры, восстанавливаются по прижизненным изданиям и по Полному собранию сочинений Ф.М. Достоевского в авторской орфографии и пунктуации (Петрозаводск: Петрозаводский гос. ун-т, 1995 – продолжающееся издание), а также по Полному собранию сочинений и писем в 35 томах (2-е издание, исправленное и дополненное), выходящему в ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) (2013 – продолжающееся издание). Во всех цитатах – опять-таки за исключением оговоренных случаев – курсивом выделяются слова, подчеркнутые автором цитаты, полужирным черным шрифтом – подчеркнутые автором статьи.

Наш почтовый электронный адрес – dostmirkult@yandex.ru. Рабочими языками журнала являются русский и английский. Мы готовы принимать любые материалы по тематике журнала из России и из-за рубежа. О решениях по публикации или возврате материала авторы будут оповещаться в течение месяца.

From the Editor

Dear colleagues, dear readers, we are glad to inform you that at the Gorky Institute of World Literature RAS in the beginning of February 2019 was founded the Scientific Research Centre “Dostoevsky and World Culture” led by T. Kasatkina, and the members of our editorial board have entered it (A. Gumerova, V. Sergeeva, T. Magaril-Il’yaeva). We hope C. Corbella will join us soon.

On 26th-27th February 2019 the conference organized the first international conference “Dostoevsky’s Theology”, held at the Institute of World Literature RAS. The program of the conference is available here: http://imli.ru/index.php/konferentsii/konferentsii-2019/3599-bogoslovie-dostoevskogo, audio records can be found here: https://philologist.livejournal.com/10782718.html. Papers from the conference will be published in the present issue and in the next one. Here you find articles by Fyodor Gaida, Ksana Blank, Tatyana Kowalevskaya, Caterina Corbella, Stephan Lipke, Lazar Milentijevic, Valentina Sergeeva. We are not introducing a dedicated section for these papers (for example, “Dostoevsky: philosopher and theologian”), because there is no possible study about Dostoevsky’s poetics not concerning the theological and philosophical level of his work (therefore the title of the section would cover all the space of the journal). Moreover, any serious study on Dostoevsky’s theology and philosophy is inevitably conducted by means of poetic analysis and slow hermeneutical reading.

In the present number we first publish a deep and thorough review of the conference “Dostoevsky’s Works in Modern Azerbaijan” written by K. Umudova. We hope to see reviews of such conferences (taking place not only in Russia but also abroad, where the most part of Russian Dostoevsky researchers cannot present) more regularly in our journal.

N. Podosokirsky’s preface to the section “Youth Readings in Staraya Russa” is also the review of a conference, but written in a completely different genre: the history and the basic principles of the International April Youth Readings “F.M. Dostoevsky’s Works in the Reception of 21st century readers” during 20 years of their existence are here briefly and concisely reviewed. This year, F.M. Dostoevsky’s unfinished novel Netochka Nezvanova was the centerpiece of the Readings, thus giving an opportunity to discuss the theory of analysis and interpretation of unfinished texts during the conference as well. In the present issue the articles by young researchers published in the section focus on Netochka Nezvanova, but, as usual, the reports were not limited by the book selected for the roundtable discussion, and there will be articles dealing with other Dostoevsky’s works in the next issues of the journal.

In this issue we are continuing the section “Dostoevsky: His Readings” according to the original concept we had of it. For this section, we accept articles dedicated to writers, whose works defined Dostoevsky’s horizons: writers that were important for him during all his life and became a beacon and an orientation point for his creative searches, and also to writers, whom Dostoevsky was keenly interested in, whom he agreed or disagreed with, thus founding words for to shape his deepest ideas in the arguments with them. We publish here an article about Chernyshevsky by the Brazilian researcher Jimmy Sudario Cabral. We also remind to the potential contributors to the section, that we ask them to approach their topics through the prism of questions that are relevant for the researchers of Dostoevsky’s work as well, but we do not pretend that the article should be somehow directly related to Dostoevsky. We assume that Dostoevsky’s researchers can find this relation themselves.

In the section “Hermeneutics. Slow Reading” we publish for the first time an article that examines not Dostoevsky’s concepts, but the concepts of the age when Dostoevsky’s philosophical and theological language was taking shape (Fyodor Gaida, The Concept of “Personality” in the Era of Dostoevsky: Self-Awareness or Self-Sacrifice?). Articles on such topics are welcomed in the journal from now on.

The section “Textual Criticism” always attracts keen interest because the right reading is the base for any future work of understanding. In this issue Natalia Tarasova, besides other interesting things, clearly illustrates, that the well-known phrase from the draft manuscripts of The Devils “Мир станет красота Христова» (The world will become the beauty of Christ”) is really read as «Мир спасает Красота Христова» (“The World is saved by the Beauty of Crist”).

The journal is published in cooperation with the Commission for the Study of the Creative Heritage of F.M. Dostoevsky at the History of World Culture Academic Council of the Russian Academy of Sciences. The work is carried out in close contact with the Russian and International Dostoevsky Society.

All quotations from F.M. Dostoevsky’s works, if not specified otherwise, are cited according to the “Complete Works in 30 vols.” (Leningrad, Nauka, 1972-1990), with references in the Russian Science Citation Index format. In the Soviet edition the capital letters in the names of God, the Virgin, as in other holy names and concepts, have been lowered because of censorship; the original spelling are restored in accordance with the editions published during Dostoevsky’s life, “Dostoevsky’s Complete Works in the author’s spelling and punctuation” (Petrozavodsk, Petrozavodsk State University, 1995 – continuing publication), and “Dostoevsky’s Complete Works and Letters in 35 vols.” (2nd edition, revised and amended) published by IRLI RAS (Pushkin House) (2013 – continuing publication). The author’s original emphasis in the quotations (where not specified otherwise) is indicated by italics; the emphasis of the author of the article is indicated by bold font.

Our mailing address is dostmirkult@yandex.ru. The journal accepts articles in Russian and English. We accept submissions related to the subject of the journal from authors worldwide. The authors will be notified about the decision of the editorial board about acceptance or refusal within a month.

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-16-44

Татьяна Касаткина

«Сон смешного человека»: личность как рычаг преображения мира*

Tatyana Kasatkina

"The Dream of a Ridiculous Man": Personality as the Instrument of Transfiguration of the World

Об авторе: Татьяна Александровна Касаткина, доктор филологических наук, зав. научно-исследовательским центром «Ф.М. Достоевский и мировая культура» ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, председатель комиссии по изучению творческого наследия Ф.М. Достоевского научного совета «История мировой культуры» РАН.

E-mail: t-kasatkina@yandex.ru

Аннотация: В статье предпринимается медленное чтение «Сна смешного человека» в контексте «Дневника писателя». «Сон смешного человека» рассматривается как один из художественных манифестов Достоевского, в котором писатель синтетически выговаривает те философские основания, те глубинные мысли, которые лежат в основе окружающих его публицистических текстов «Дневника писателя», но прямо, дискурсивно, непосредственно в них выговорены быть не могут, поскольку в таком виде вызовут обвинения в «фантастичности», будут не только не восприняты, но безусловно и абсолютно отвергнуты и осмеяны читателем, существующим в пределах «насущного видимо-текущего» на совсем иных основаниях, видящим себя и человечество иначе устроенными. Достоевский стремится не только показать истинную конфигурацию, истинные взаимосвязи человека и человечества, но и дать читателю в облатке художественной формы рабочие методы взаимодействия с целым посредством изменения себя самого.

* Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432) / This scientific investigation was carried out in the A.M. Gorky Institute of the World Literature of the RAS with financial support of Russian Science Foundation (RSF, the project № 17-18-01432)

Ключевые слова: Достоевский, «Сон смешного человека» в контексте «Дневника писателя», «Дневник писателя» как целое, философия личности и самости, трансформация целого посредством преображения личности.

Для цитирования: *Касаткина Т.А.* «Сон смешного человека»: личность как рычаг преображения мира // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 16–44.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-16-44

About the author: Tatyana A. Kasatkina, Doctor of Philological Sciences, Head of the Centre "Dostoevsky and World Culture" at the Gorky Institute of World Literature RAS, Head of the Research Committee for Dostoyevsky's Artistic Heritage within the Scientific Council for the History of World Culture RAS.

E-mail: t-kasatkina@yandex.ru

Abstract: The article is an attempt of slow reading of "The Dream of a Ridiculous Man" in the context of *A Writer's Diary*. "The Dream of a Ridiculous Man" is here examined as one of Dostoevsky's 'art manifesto', where the writer synthetically formulates the philosophical foundations and thoughts that shape the depths of the surrounding journalistic texts of *A Writer's Diary*. The author cannot speak directly, immediately, and discursively about these foundations, because if so they would be accused for certain of being "fantastical" and would not be accepted; moreover, they would be absolutely and ultimately rejected and mocked by readers, whose existence is organized on different basis, within the limits of the "proximate and visible in its flowing immediacy", and that have different ideas about the structure of their own personality and of humanity. Dostoevsky strives not only to show the true configurations, the true interconnections between the single person and mankind, but also to give his reader, in the capsule of an artistic form, some working methods of cooperation with the whole by means of self-change.

Key words: Dostoevsky, "The Dream of a Ridiculous Man" in the context of *A Writer's Diary*, *A Writer's Diary* as a whole, philosophy of personality and sameness, transformation of the whole by means of self-change.

For citation: Kasatkina T.A. "The Dream of a Ridiculous Man": Personality as the Instrument of Transfiguration of the World. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), Pp. 16–44.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-16-44

«Сон смешного человека» – это рассказ, в котором на очень-очень маленьком пространстве обозначены практически все основные огромные темы позднего Достоевского[1]. В каком-то смысле это его манифест, текст, где под страшным давлением сжато все, о чем пространно повествуется в других текстах.

В силу вот этой сжатости под огромным давлением единственный адекватный способ исследования этого текста – медленное чтение в ближайшем контексте. Компаративное чтение в этом случае (а именно оно в значительном большинстве работ и применялось[2]) особенно эффективно закрывает текст от читателя и исследователя.

Ближайший контекст

Прежде всего, необходимо еще раз повторить кажущееся очевидным, но важное и традиционно *не* соблюдаемое исследователями творчества Достоевского методическое замечание. Необходимо сказать о том, как следует анализировать художественные тексты Достоевского, находящиеся в составе «Дневника писателя». Их следует анализировать *в составе «Дневника писателя»*. И в данном случае речь пойдет о гораздо более широком контексте, чем в моих статьях в предшествующих номерах журнала, ибо исследуемый текст связан не только с материалами конкретного выпуска, но его актуализированные связи простираются и далеко назад, и далеко вперед. Если мы не следуем этому простому правилу, то уходим очень далеко от авторской идеи, что доказали, в том числе, и некоторые работы о «Сне смешного человека», объявившие «рай» Достоевского нехристианским и занявшиеся выявлением религиозных уклонений писателя[3].

Между тем, Достоевский попросту говорит там *о совсем другом*. Но чтобы это понять, нужно не сопоставлять его «фантастический рассказ» с общими представлениями того или иного читателя или исследователя о всемирной истории со времен грехопадения и до него, а сопоставить его с той *актуальной историей*, рассмотрением которой настойчиво и вовлеченно занимается Достоевский на со-

---

[1] Это отметил уже М.М. Бахтин: «По своей тематике “Сон смешного человека” – почти полная энциклопедия ведущих тем Достоевского...» [Бахтин, 1979, с. 174].

[2] См. относительно недавние работы К.А. Степаняна и О.В. Золотько, а также библиографию, приведенную в этих работах [Степанян, 2014; Золотько, 2018].

[3] См., например [Степанян, 2008].

седних страницах, и, главное, с тем способом ее рассмотрения, которым он постоянно пользуется.

Впрочем, темы «Сна смешного человека» появляются в «Дневнике писателя» 1877 года буквально с первой его страницы. Именно на первой странице январского номера он опишет, может быть, главное свойство той заразы, что принес смешной человек на изумрудную планету: поражать не ум, а сердце. Опишет он это, радуясь, что русских пока миновала такая участь, и что «все споры и разъединения наши произошли лишь от ошибок и отклонений *ума*, а не *сердца*, и вот в этом-то определении и заключается всё существенное наших разъединений. Существенное это довольно еще отрадно. Ошибки и недоумения *ума* исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки *сердца*; излечиваются же не столько от споров и разъяснений логических, сколько неотразимою логикою событий живой, действительной жизни, которые весьма часто, сами в себе заключают необходимый и правильный вывод и указывают прямую дорогу, если и не вдруг, не в самую минуту их появления, то во всяком случае в весьма быстрые сроки, иногда даже и не дожидаясь следующих поколений. Не то с ошибками *сердца*. Ошибки *сердца* есть вещь страшно важная: это есть уже зараженный *дух* иногда даже во всей нации, несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже не перед какими фактами, сколько бы они не указывали на прямую дорогу; напротив, перерабатывающая эти факты на свой лад, ассимилирующая их с своим зараженным духом, причем происходит даже так, что скорее умрет вся нация, сознательно, то есть даже поняв слепоту свою, но **не желая** уже излечиваться» [Достоевский, 1972-1990, т.XXV, с. 5][4].

Ошибка сердца может поразить корень нации – ошибка сердца может поразить и корень человечества. В сущности, грехопадение можно описать именно как ошибку сердца. Или ошибку сердца описать как грехопадение. Такое грехопадение вовсе не однократно *исторически* (или *доисторически*), оно периодически случается в жизни родов, народов, наций, отдельных людей. В «Сне смешного человека» Достоевский берет целую планету. Его интересует этот процесс, максимально генерализованный, но ***все фазы этого процесса находятся в пределах доступности для того человечества***, к которому обращается смешной человек: «я видел Истину,

[4] Здесь и далее – курсив и курсив+полужирный в цитатах – выделено мной, полужирный – выделено цитируемым автором – *Т.К.*

я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле»[5].

Достоевский в фантастическом рассказе генерализует и само заболевание. Это не просто ошибка сердца – это отказ от жизни сердца в пользу жизни ума. Отказ от *живой* жизни в пользу *осознания* жизни. Это ошибка сердца, *подчинившегося уму*. В то время как ум в своих уклонениях как раз и был способен исцеляться в результате правильной *жизни сердца*. Теперь же жизнь сердца блокирована умом – и именно с этим собирается бороться смешной человек: «“Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья” – вот с чем бороться надо! И буду. Если только все захотят, то сейчас все устроится» [Там же, с. 119].

Разворачивая эту мысль Достоевского, следовало бы добавить (кстати, он это делает и сам в других местах), что подчинение сердца уму – это действительно роковая болезнь современного (и Достоевскому, и нам) мира, прежде всего – современной науки[6].

Дело здесь в том, что ум – это орган *поиска*. Но лишь сердце – это орган *нахождения*, лишь сердце способно удостоверить нас в том, что найдено – правильно. С этой точки зрения я хотела бы обратить внимание на знаменитую строку семнадцатилетнего Пушкина: «Ум *ищет* Божества, а сердце не *находит*» [Пушкин, 1817]. Поэт, как всегда, безусловно и безупречно точен в слове: все поиски ума без удостоверения сердца – бесплодны. Очень примерно можно представить это себе так: ум протягивает перед нашим внутренним взором ленту вариантов, и в какой-то момент в один из них бьет стрела сердца. Это переживается как озарение, как внезапное прозрение,

---

[5] В силу важности здесь прописной буквы, не сохраненной в советском издании, цит. по: [Достоевский, 2004, т. 9, кн. 2, с. 129]. См. также статью: [Тарасова, 2007].

[6] И здесь можно привлечь гораздо более широкий контекст, проясняющий фантастический рассказ, ибо эта мысль обдумывается Достоевским еще в совсем юные годы. Он, едва семнадцатилетний, пишет брату Михаилу: «Друг мой! Ты философствуешь как поэт. И как не ровно выдерживает душа градус вдохновения, так не ровна, не верна и твоя философия. Чтоб больше **знать**, надо меньше **чувствовать**, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Что ты хочешь сказать словом **знать**? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается ***сердцем***, а не умом. Ежели бы мы были духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать ее. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь бренную оболочку в состав души есть ум. Ум – способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей ***сердце***... Мысль зарождается в душе. Ум – орудие, машина, движимая огнем душевным... Притом (2-я статья) ум человека, увлекшись в область знаний, действует независимо от **чувства**, след<овательно>, от **сердца**. Ежели же цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле **сердцу**...» [Достоевский, 1972-1990, XXVIII$_{1,}$ с. 53-54).

как явление воочию *живой жизни*. И это многократно описано, последний раз, кажется, Андреем Битовым в рассказе «Инфантьев»: «Да, так я не думал, – повторял Инфантьев. – Я думал, что это такое? А это, оказывается, вот что»[7].

Но подчиненное уму сердце перестает исполнять свою находящую, удостоверяющую функцию. Ум заставляет сомневаться в безусловном свидетельстве сердца – и жизнь оказывается искаженной, неживой, ненастоящей[8].

Этот момент так же прописан Достоевским по дороге к «Сну смешного человека». Мало того, что интересы цивилизации, оказывается, вынуждают считать вполне допустимым сдирание кожи со спин людей, в интересах цивилизации производимое (См.: «Дневник писателя». Февраль, 1877), но и другие глубинные истины, безусловно удостоверяемые сердцем и жизнью, умом ставятся под сомнение, отрезая человека от самых корней живой жизни: «Да? Но что хорошо и что дурно – вот ведь чего, главное, мы не знаем. Всякое чутье в этом смысле потеряли. Все прежние авторитеты разбили и наставили новых, а в новые авторитеты, чуть кто из нас поумнее, тот и не верует <…>. Но чтоб не говорить отвлеченно, обратимся к данной теме. Вот мы действительно не сдираем кож, мало того, даже не любим этого (только один Бог знает: любитель часто прячется, любитель мало известен, до времени стыдится, “боится предрассудка”), но если и не любим у себя и **никогда не делаем**, то должны ведь ненавидеть и в других. Мало того, что ненавидеть, должны просто не дать сдирать кож никому, так-таки взять и не дать. А между тем, так ли на деле? Самые негодующие из нас вовсе не так негодуют, как бы следовало. Я даже не про одних славян говорю. Если мы уж так сострадаем, так и поступать должны бы в размере нашего сострадания, а не в размере десяти целковых пожертвования. *Мне скажут, что ведь нельзя же отдать всё. Я с этим согласен, хотя и не знаю почему. Почему же бы и не всё? В том-то и дело, что тут решительно ничего не понимаешь, даже в собственной природе*» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 47-48].

---

[7] См., например, в издании: [Битов, 1991].

[8] Характерно, что смешной человек, собираясь выстрелить в голову, в правый висок, то есть – в «ум», стреляет во сне в сердце, правильно выбирая корень ошибки и заблуждения. И пораженное сердце вновь оказывается способно быть источником удостоверения истины, источником оценки *разумности* происходящего.

Между тем февральский дневник писателя находится в окружении двух «медальонов», посвященных каждый *одному* человеку. В январском дневнике есть главка «Фома Данилов, замученный русский герой» [Там же, с. 12-17] – напрямую сопрягающая эти объединенные здесь идеи о сдирании кож и об «отдать все». Причем, случай Фомы Данилова, с которого содрали кожу за отказ принять ислам, как раз показывает, до какого предела простирается это *все* – до собственной кожи. Отдать все – это отдать жизнь.

И второй «медальон», состоящий из главок «Похороны “общечеловека”» и «Единичный случай» [Там же, с. 88-92] не отрицает, а разъясняет, что «все» – это не меньше, чем жизнь, даже если (или – тем более если) она отдана не одномоментно и окончательно, а каждым мгновением своего долгого проживания.

Характерно, что Достоевский возьмет «общечеловека» в кавычки, и начнет вторую ему посвященную главку с исправления: «Кстати, почему я назвал старичка доктора “общечеловеком”? Это был не общечеловек, а скорее общий человек» [Там же, с. 90], – акцентируя внимание читателя на двух этих именованиях. Общечеловек – это как бы абстрактный образец человека. *Общий* человек – это человек, принадлежащий всем и не принадлежащий себе (или – **именно за счет принадлежности всем впервые по-настоящему принадлежащий себе**). Это человек, *всю жизнь* отдающий *все*: «Он умер в такой бедности, что не на что было похоронить его» [Там же, с. 89]. Он – буквально снимающий и отдающий «рубашку с плеча» [Там же] – общечеловеческая идиома для обозначения полного самопожертвования.

Но в обоих описанных Достоевским случаях отдающему все возвращается многое – и именно тогда, когда он уже не мог бы этого потребовать – то есть после смерти. Фому даже его мучители называют богатырем, чтут его; соплеменники собирают деньги, помещают дочь в учебное заведение и т.д.; а похороны бедного, растратившего свое состояние на помощь нуждающимся доктора Гинденбурга оказываются богатейшими, пышнейшими из похорон, которые когда-либо видел город. Доктору оказываются такие почести от иноплеменников (в данном случае – евреев), которые вообще невозможно купить за деньги, которые оказываются только *своим*.

И здесь мы понимаем еще одно отличие *общечеловека* от *общего человека*: *общечеловек* как бы *выходит* за пределы одного (бывшего своего) народа, народного тела и народной личности, объявляя

себя «гражданином мира», не соединяющимся ни с чем *частным* в этом мире (а потому оказывающимся оторванным от всего) – а *общий человек*, напротив, *входит* как абсолютно свой, причастный и укоренившийся, во все народные личности и тела, вдруг соединяющиеся в нем друг с другом через свою новообретенную родственность ему. Именно таким *общим человеком* или *всечеловеком* (см.: [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 147], по Достоевскому, становится Пушкин, способный как *свой* и *причастный* (а не как отвлеченный и оторванный от своей национальности «гражданин мира») войти в любую европейскую национальность – и выразить самую сердцевину души ее[9]. А таким *всенародом* предназначен, по Достоевскому, стать русский народ, и именно поэтому для него оказывается так важно вступление русских в освободительную войну, их жертвование собой, чтобы защитить иной христианский народ, мучимый иноверцами – *без всякого расчета на какую-либо выгоду для себя*. Именно самоотдача без расчета на выгоду, по Достоевскому, – единственно возможный для человека и для народа способ выхода из состояния «я» к состоянию *лица*, осуществляющегося в полноте, обретающего свои истинные границы и масштабы – в соединении со всеми.

Оказывается – способность *отдать все* вызывает преизобильную обратную отдачу. В сущности – хоть на мгновение, но создает рай на земле, создает то самое единение душ и сердец друг с другом и с целым вселенной, которое увидел на новой земле смешной человек.

Оказывается – этой способностью *с очевидностью* наделена именно личность, отдельный человек, единичный случай. Для нации эту способность пока нужно утверждать императивно. Достоев-

---

9 В своем очерке «Пушкин», первоначально произнесенном как речь на открытии памятника Пушкину и составляющем сердцевинное содержание «Дневника писателя» за 1880 год, Достоевский пишет: «<...> к третьему периоду можно отнести тот разряд его произведений, в которых преимущественно засияли идеи всемирные, отразились поэтические образы других народов и воплотились их гении. <...> И в этот-то период своей деятельности наш поэт представляет собою ***нечто почти даже чудесное, неслыханное и невиданное до него нигде и ни у кого***. <...> Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такой силой гений чужого <...> народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин. Напротив, обращаясь к чужим народностям, европейские поэты чаще всего перевоплощали их в свою же национальность и понимали по-своему. Даже у Шекспира его итальянцы, например, почти сплошь те же англичане. Пушкин лишь один изо всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 145-146].

ский все это тоже пропишет по дороге к «Сну смешного человека»: «Кроме того, выступают политики, мудрые учители: есть, дескать, такое правило, такое учение, такая аксиома, которая гласит, что нравственность одного человека, гражданина, единицы – это одно, а нравственность государства – другое. А стало быть, то, что считается для одной единицы, для одного лица – подлостью, то относительно одного государства может получить вид величайшей премудрости! Это учение очень распространено и давнишнее, но – да будет и оно проклято!» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 48-49]

Именно эти две идеи, два жизненных принципа: *отдать все* и *нельзя же отдать все* – определяют способ существования человечества до и после грехопадения в «Сне смешного человека».

Характерно, что *единичный случай*, *один человек* всякий раз становится для Достоевского «*началом* разрешения всего вопроса» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 90], «эмблемой России, всей России, всей нашей народной России, подлинным ***образом*** ее» [Там же, с. 14]. В «Сне смешного человека» писатель покажет, как *один человек* заразил и развратил все человечество. Но, принимая доказательство от противного, нужно заключить, что с одного человека может начаться и произойти и исцеление всего человечества[10].

Это одна из сокровеннейших и любимейших мыслей Достоевского, неоднократно обнаруживаемая в «Дневнике писателя», проведенная неявно, но внятно для вдумчивого читателя еще в первом номере 1886 года, являющемся фундаментальным философским предисловием к «Дневнику писателя» как таковому[11]. В ближайшем

[10] В сущности, о том же (и, в сущности, «расшифровывая» слова Серафима Саровского: «Спасись сам – и тысячи вокруг тебя спасутся») говорит Густав Майринк: «В известном смысле правы те, кто смеется над чудаком, заявляющим о своих планах переделать человечество. Только им невдомек, что вполне довольно того, что хоть один человек коренным образом пересоздал себя. И если это удается, его усилия не пропадут даром, независимо от того, узнает о них общество или нет. Представь себе, что кто-то проделал дырочку в картине существующего бытия – она уже не зарастет, и не имеет значения, заметят ли ее сегодня или через миллионы лет. Однажды возникшее исчезает лишь иллюзорно. Поэтому разорвать сеть, в которой запуталось человечество, но не публичными проповедями, а усилием рук, разрывающих оковы, – вот чего я хочу» [Майринк]. Вообще, акцент на такой степени значительности личности ставился разными посвятительными организациями (сам Майринк принадлежал к «Магическому терапевтическому братству Мириам» Джулиано Креммерца), в том числе Орденом российских тамплиеров, действовавшим в России в 1920-х годах. Исследователь пишет о целях ордена: «были призваны формировать мировоззрение посвященного и, раскрывая перед человеком структуру мироздания, вводили его в нее в качестве необходимой и действенной частицы, от которой зависит судьба всего сущего». См: [Орден российских тамплиеров, 2003, т. 1, с. 27].

[11] См. об этом подробнее в публикующейся статье: [Касаткина, 2019].

контексте для «Сна смешного человека» она появляется в IV главке первой главы, в тексте, непосредственно предшествующем «Сну смешного человека»; в главке, выглядящей, надо признаться, довольно странно (даже и по графическому оформлению – большую часть этой совсем коротенькой главки занимает цитата с пространными подчеркиваниями в ней Достоевского) – и не совсем понятно для чего включенной Достоевским в его рассуждения о прямо сейчас вот происходящей русско-турецкой войне как освободительной христианской войне, поскольку он уже все мысли, могущие быть обретенными здесь, прописал раньше от себя, гораздо более внятным современному читателю языком.

Главка эта называется «Мнение “тишайшего” царя о восточном вопросе», и слова Достоевского в этой главке, как может показаться при невнимательном чтении, сводятся к библиографическому описанию и краткому пересказу содержания приводимой цитаты. Однако писатель сопровождает эту публикацию чужого текста в своем «Дневнике...» следующими словами: «она ***столь*** характерна и ***столь*** любопытна в теперешнюю минуту». «Это мнение царя Алексея Михайловича о Восточном вопросе – тоже “Тишайшего” Царя, но жившего еще два века тому назад, и его тогдашние слезы о том, что он не может быть Царем Освободителем»[12]. В цитате Царь говорит о сокрушении своего сердца о порабощении «этих бедных людей» и заканчивает словами, которые Достоевский выделил в своей публикации: «“...**и я боюсь вопросов, которые мне предложит Творец в тот день: и порешил в своем уме, если Богу угодно, что потрачу все свои войска и свою казну, пролью свою кровь до последней капли, но постараюсь освободить их**”. На все это вельможи отвечали ему: “**Господи, даруй по желанию сердца твоего**”»[13].

Чем же ***столь*** любопытна и характерна эта цитата в теперешнюю минуту, после столь многих приведенных Достоевским на предыдущих страницах подобных желаний его современников, в сущности – всего русского народа? Ничем, в общем, из них не выделяющаяся? А любопытна и характерна она для Достоевского именно тем, что однажды зародившееся – и даже не исполненное по обстоятельствам, но горевшее в сердце – *истинное* желание *одного* (о котором,

[12] В силу важности в этом тексте прописных букв, не сохраненных в советском издании, цит. по: [Достоевский, 2004, т. 9, кн. 2, с. 112].

[13] [Там же, с. 113].

в общем, забыли и не вспоминали – и вот только сейчас случайно вспомнили в специальном историческом сочинении) неведомыми путями через два века становится желанием *всех* – и осуществляется уже во всеобщем движении, которое не могут остановить никакие неблагоприятные обстоятельства.

Исцеление человечества, начавшееся с исцеления одного человека, возможно потому, что человечество есть не конгломерат изолированных частиц, но единый организм, хотя и весьма своеобразный организм – такой, в котором соединены не разнофункциональные и неравнозначные для организма члены – а ***лица*** – глубинные центры, средоточия личностей, уникальность каждого. В знаменитой записи «Маша лежит на столе, увижусь ли с Машей...», Достоевский так дает его формулу: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 174].

Человечество – «единое древо». И это, по Достоевскому, и есть, собственно, «русская идея». Многократно высказанная на страницах «Дневника писателя» 1877 года, самое дивное выражение она принимает в главе, непосредственно предшествующей «Сну смешного человека»:

«Мы первые объявим миру, что не чрез подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические способности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо осенит собою счастливую землю» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 100].

Нельзя не увидеть, что здесь в качестве *результата* действия в человечестве идеи русской национальной личности показано то, что будет благим *исходным* состоянием человечества в «Сне смешного человека».

Характерно, что сразу после этих слов читаем: «О, пускай *смеются* над этими “*фантастическими*” словами нашими теперешние “общечеловеки” и самооплевники наши, но мы не виноваты, если верим тому, то есть идем рука в руку вместе с народом нашим, который именно верит тому» [Там же].

Эта насмешка над авторскими словами и характеристика их как «фантастических» накрепко связывает сей пассаж с расположенным во второй главе этого выпуска фантастическим рассказом «Сон смешного человека». Впрочем, уже на первых страницах январского выпуска, сразу после абзаца, с которого был начат анализ, можно увидеть: «Пусть не смеются надо мной заранее, что я считаю ошибки ума слишком легкими и быстро изгладимыми. И уж смешнее всего было бы, даже кому бы то ни было, а не то что мне, принять на себя в этом случае роль изглаживателя, твердо и спокойно уверенного, что словами проймешь и перевернешь убеждения данной минуты в обществе. Я это все сознаю. Тем не менее стыдиться своих убеждений нельзя, а теперь и не надо, и кто имеет сказать слово, тот пусть говорит, не боясь, что его не послушают, не боясь даже и того, что над ним насмеются и что он не произведет никакого впечатления на ум современников» [Там же, с. 5-6]. Нельзя не заметить, что перед нами авторская декларация о намерениях, являющаяся своего рода «заготовкой», «основой» будущих деклараций смешного человека.

Чтобы закончить с формальной встроенностью «Сна смешного человека» в окружающий его текст Дневника писателя, укажем на то, что, предваряясь видением о великом будущем организме-древе единого человечества на счастливой земле, рассказ, заканчивающийся словами: «А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!» [Там же, с. 119], продолжается в пределах той же главы текстом, озаглавленным «Освобождение подсудимой Корниловой», юной, едва совершеннолетней женщины, в судьбе которой принял такое благое участие Достоевский. Как и герой «Сна...», автор здесь зримо совмещает проповедь обновления всего человечества с заботой об одном нуждающемся в помощи человеке: как и в «Сне смешного человека», эти идеи оказываются несуществующими и неосуществимыми одна без другой: собственно, осуществление идеи в масштабах человечества возможно только в том случае, если она однажды зажглась в одном человеческом сердце и охватила его целиком – а сердце, загоревшееся идеей «люби других как себя», немыслимо без деятельной любви к тому, кто оказался рядом.

Видя, как стягиваются ближние и дальние контексты «Дневника писателя» к «Сну смешного человека», мы можем с уверенностью сказать, что «Сон смешного человека» является кульминацией важнейших и осевых идей, для проведения которых Достоевский и осуществлял «Дневник писателя».

Контекст мотива

Выше я сказала, что компаративное чтение в случае «Сна смешного человека» особенно эффективно закрывает текст от читателя и исследователя.

И, однако, в одном случае сравнения могут нам очень помочь – если мы будем обращать внимание не на сходство, а на *отличия*, на то, что выделяет использование мотива или жанра в данном тексте.

«Сон смешного человека» часто сравнивают с мечтами или видениями других героев Достоевского о *золотом веке*. При этом в рассказе не только ни разу не употреблено словосочетание «золотой век», в отличие от соответствующих видений Ставрогина (глава «У Тихона», роман «Бесы») и Версилова (роман «Подросток»), – в нем даже порознь не встречаются слова «век» или «золото». И, очевидно, это происходит потому, что Достоевскому нужно было как-то выделить именно этот текст среди остальных – прежде всего, максимально отдалив в восприятии читателя изображение новой земли от общеупотребимого мифа или аллегории, с которыми, напротив, прямо соотносятся видения Версилова и Ставрогина[14]. Точно так же в «Сне смешного человека» не будет никакой отсылки к картине Клода Лоррена «Асис и Галатея», с упоминания которой начинаются сны и Версилова, и Ставрогина, которая является в некотором роде образующей матрицей их снов.

Но есть вещь еще более важная, радикально отличающая «Сон смешного человека» от наиболее структурно близкой к нему «фантазии» Версилова. Версилов тоже начинает с того, что видит сон, но сон Версилова соотносится лишь с первым моментом прибытия смешного человека на новую землю, с видением прекрасных детей новой земли. А вот то, что сопоставимо с завершением сна смешного человека, то, что происходит после того, как «великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их» [Достоевский, 1972-1990, т. XIII, с. 378], в результате их борьбы против него отошел от них – названо уже не *сном*, а «*фантазией*, даже ***самой невероятной***»

[14] Впрочем, и эти два видения совершенно функционально неоднородны, при том, что сон Версилова практически дословно воспроизводит сон Ставрогина – но указанное соотнесение с аллегорией или мифом – и картиной – определенно объединяет их в одну группу, противопоставленную «Сну смешного человека». Заметим здесь кстати: проблема «плохой» компаративистики заключается именно в том, что исследователи обращают самое пристальное внимание на ***что***, но гораздо меньше внимания обращают на ***как***, и практически не обращают внимания на ***зачем***. Между тем, **дословно повторенный** фрагмент может выполнять в различных текстах совсем разную и даже прямо противоположную функцию.

[Там же, с. 379]. Впрочем, и сам этот «земной рай», который они увидели, и Ставрогин, и Версилов называют не иначе как «чудный сон, высокое ***заблуждение*** человечества!» [Там же, с. 375; см. также: Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 21] – и это радикально отличает то, с чем они встретились и что они смогли из этого воспринять, от того, что видел смешной человек, непрестанно повторяющий: «Я видел ***Истину***!»

Таким образом, Ставрогин и Версилов должны быть соотнесены с людьми «новой земли», обоготворяющими доступное им лишь как миф свое прошлое, но не верящими в него[15], – но никак не с главным героем «Сна смешного человека». А это сразу очень многое меняет, радикально устраняя смешного человека из привычного для исследователей и читателей Достоевского общего ряда *героев*, имевших видения о «золотом веке» – и прямо соотнося его с *автором*, обозревающим своих героев из точки совсем иного видения, иного пространства и времени.

Вот как – совсем не согласно с видением смешного человека (и как заведомую ложь, с точки зрения Достоевского) – описывает Версилов свою *фантазию* о людях, утративших «единение с целым вселенной» (так это называет смешной человек, и чтобы точнее понимать, что это значит для Достоевского, нам нужно вспомнить описание им «окончательного Синтеза» в записи «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»: «Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть Бог» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 175] – люди, выпавшие из целого – это люди, вышедшие из единства с Богом, единящим и питающим все Центром): «Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют всё друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Который и был бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили

[15] Вот что говорится о людях новой земли: «Они чуть-чуть лишь помнили о том, что́ потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его ***мечтой***. Они не могли даже представить его себе в формах и образах, но странное и чудесное дело: утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав его сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь, опять, что пали перед желанием сердца своего, как дети, обоготворили это желание, настроили храмов и стали молиться своей же идее, своему же “желанию”, в то же время вполне веруя в ***неисполнимость*** и ***неосуществимость*** его, но со слезами обожая его и поклоняясь ему» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 116].

бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается» [Достоевский, 1972-1990, т. XIII, с. 378-379].

Подросток так в черновых записях комментирует видение Версилова: «Это атеизм – это чистый атеизм! Который с Богом на устах приходит. Сначала Клод Лоррен – все прейдет, ***но вместо картин крови или замерзания создавались мечты, идеалы***. Потом атеизм» [Достоевский, 1972-1990, т. XVI, с. 428]. Подросток говорит, что мечты и идеалы, создаваемые по своему желанию духовными вождями человечества и ложно отражающие последствия выхода из прежнего единства, задают другой – «дурной» – вектор движению человечества; направляют человечество по дороге, по их словам – ведущей к расцвету и обретению предельной глубины человеческой природы, на деле – ведущей в пропасть.

Получается, что «мечта» обманывает нас, потому что лишена истинного «сопротивления материала», которое одно возвращает нас к взаимодействию с реальностью и видению истинных результатов и последствий наших действий.

Но смешной человек не *придумывает* мечту, а *видит* сон, о котором он в конце концов скажет: «...всё это, быть может, было вовсе не сон!» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 115]

Итак, герои «Бесов» и «Подростка», с одной стороны, не верят тому, что увидели во сне, с другой стороны, Версилов *придумывает* своему сну продолжение, не согласное с истиной, продолжение, которое есть ложь о природе человека; продолжение, разбиваемое при встрече с реальностью, и ведущее в силу этого своего изобретателя к разочарованию и личному крушению.

Фантазия и мечта отличны от сна тем, что у них нет очевидных критериев истинности, они не оказывают мечтателю и фантазеру сопротивления, не заставляют его столкнуться с истинными последствиями придуманных событий. Мечты возникают в голове, создаются рассудком, есть игры ума, легко подставляющие желаемые следствия на место неизбежных, если есть для этого минимальные логические зацепки.

Между тем, сны, «стремит не рассудок, а желание, не голова, а сердце» [Там же, с. 108] (как, впрочем, и истинную реальность, что мы в очередной раз видели в главке о Тишайшем Царе), и сон (поскольку сердце есть орган истины) образует род реальности, неподвластный произвольным искажениям в соответствии с идеями сновидца, сон зачинается, но не управляется сновидцем, в отличие от мечты, сон показывает сновидцу все ***истинные*** следствия произошедших событий – только ***радикально сокращая при этом те временные расстояния, на которых эти следствия становятся очевидны***.

Жанровое определение

И однако Достоевский называет «Сон смешного человека» «***фантастическим*** рассказом». Очевидно, что для него оказываются концептуально различны «фантазия» и «фантастическое» как жанровое определение в составе «Дневника писателя». Если «фантазия» означает искажение реальности в угоду своим представлениям, то фантастическое в качестве жанрового определения здесь означает для Достоевского введение некоторых «технических» условий, при которых проясняется то, что неясно и не выражено в обычных условиях – и именно поэтому «фантастическое» в этом случае становится реальнее реальнейшего, становится «реализмом в высшем смысле»

Так, называя «Кроткую» «фантастическим рассказом», автор говорит, что считает «его сам в высшей степени реальным. Но фантастическое тут есть действительно, и именно в самой форме рассказа <...>» [Достоевский, 1972-1990, т. XXIV, с. 5]. И далее поясняет, что «Кроткая» – принципиально не рассказ и не записки – то есть повествование не удалено ни на малейшее расстояние от процесса проживания эмоций, оно не есть изложение осмысленного – оно есть ***сам процесс*** осмысления – и поэтому включает все радикальные повороты изменяющегося у героя взгляда на предмет.

Поэтому для такой формы нужно предположить, что героя «мог подслушать <...> и все записать за ним стенограф» [Достоевский, 1972-1990, т. XXIV, с. 6]. «Вот это предположение о записавшем все стенографе <...> и есть то, что я называю в этом рассказе фантастическим» [Там же]. И далее, назвав своим предшественником в применении аналогичного «фантастического» приема Гюго, Достоевский заключает: «не допусти он этой фантазии, не существовало бы и са-

мого произведения – самого реальнейшего и самого правдивейшего произведения из всех им написанных» [Там же]. «Кроткая» составляет содержание ноябрьского «Дневника писателя» за 1886 год – то есть к моменту написания «Сна смешного человека» жанровая концепция «фантастического рассказа», состоящая в том, что некоторое «технологическое» допущение открывает доступ к недоступным иным образом пластам и уровням реальности, уже прописана Достоевским в «Дневнике писателя».

Какое же базовое «техническое» допущение совершается в «Сне смешного человека» – кроме использования всех возможностей, предоставляемых состоянием сна? (На то, что автор использует все технические возможности состояния сна, указывается постоянно, но это ведь скорее позволяет оставить текст в «реалистических» рамках: «Сны, как известно, чрезвычайно странная вещь: одно представляется с ужасающею ясностью, с ювелирски-мелочною отделкой подробностей, а через другое перескакиваешь, как бы не замечая вовсе, например, через ***пространство*** и ***время***» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 108].)

Это – допущение принципиальной ***соразмерности*** жизни человека и целой планеты, не только позволяющее человеку увидеть все последствия однажды им совершенного, как уже было сказано (причем не только на всей протяженности времени, но и на всем протяжении пространства), но странным образом связывающее его со *всем бытием* звездочки, явившейся ему поздним вечером сквозь разрывы туч на породившей его земле и подавшей ему мысль о самоубийстве.

Это допущение соразмерности человека и звезды-планеты отчасти сродно допущению присутствия «стенографа» рядом с человеком в самые уединенные моменты жизни его души. Смешной человек ведь отчасти и есть такой стенограф, передающий нам историю тысячелетий, в которой он одновременно соучаствовал (во всяком случае, как утверждает он сам: став причиной развращения людей новой земли) – и которой он в то же время был странно внешен, соотносим скорее со ***всем***, чем с чем-то отдельным и конкретным.

Восприятие мира как субъекта

Когда мы произносим слова «восприятие мира» по отношению к какому-либо писателю, мы прежде всего думаем о том, как он говорит о природе. И действительно мир без человека, мир *как другое*

по отношению к человеку – это природа. Даже в нашем очень быстром, энергичном, динамичном, насквозь человеческом мире, когда мы задумываемся о лице мира – перед нами встает лицо природы. Вопрос, однако, заключается в том, *лицо* ли перед нами встает?

На пространствах мировой литературы мы стабильно выделяем два типа пейзажа. (Мы, конечно, можем их выделить гораздо больше – но эти две группы все равно будут основными и кроме разных их вариантов мы практически ни о чем и не будем говорить.) Прежде всего – это природа как сцена для действия человека. Природа в этом случае – это буквально доски под ногами и декорация за спиной. В человеческом спектакле природа – это не действующее лицо, это обстановка.

Есть второй тип пейзажа. Его мы любим больше, потому что он как-то оживляет декорацию за нашей спиной. Это тип пейзажа, когда природа как бы продолжает и проявляет в себе чувства человека (это могут быть чувства автора, героя, социума, которому противостоит герой и т.д.). В этом типе пейзажа природа становится воплощением, раскрытием, повторением, аллегорией, символом человеческих ощущений, переживаний и даже базовых ценностей. В этом случае природа становится нашей проекцией.

Имея в виду эти два типа пейзажа, к которым можно свести все многочисленные его дальнейшие подразделения, мы можем совсем по-другому услышать традиционное суждение о текстах Достоевского. А это традиционное суждение таково: Достоевский никогда не изображает природу. И это в каком-то смысле справедливо – потому что Достоевский практически никогда не создает указанных типов пейзажей. Тем не менее у Достоевского есть очень пространные описания природы. В частности, такие пространные описания природы содержатся и в «Сне смешного человека». Посмотрев на них пристально, мы сможем понять, почему эти пространные описания природы у Достоевского *не воспринимаются нами как описания природы.* Что в этих описаниях абсолютно выводит изображаемое Достоевским за пределы всех наших представлений о том, как писатель рисует *пейзаж.*

Вот описание природы, находящееся в самом начале прибытия смешного человека на ту землю, где не произошло грехопадения.

«О, всё было точно так же, как у нас, но, казалось, всюду сияло каким-то праздником и великим, святым и достигнутым наконец торжеством. Ласковое изумрудное море тихо плескало о берега и ло-

бызало их с любовью, явной, видимой, почти сознательной» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 112]. Тут уже возникает какое-то непривычное нам отношение между берегом и морем. Достоевский выстраивает фразу так, что почти штамп – «вода, целующая берег» – становится снова образом, метафора оживает и реализуется, мы видим действительно происходящий здесь поцелуй как выражение «почти сознательной» любви. И дальше заявленное уже в первых строках любовное стремление, влечение между тем, что в другой ситуации мы бы назвали «частями пейзажа», теперь направленное на героя, нарастает и развивается, охватывая всю планету. «Высокие, прекрасные деревья стояли во всей роскоши своего цвета, а бесчисленные листочки их, я убежден в том, приветствовали меня тихим, ласковым своим шумом и как бы выговаривали какие-то слова любви. Мурава горела яркими ароматными цветами. Птички стадами перелетали в воздухе и, не боясь меня, садились мне на плечи и на руки и радостно били меня своими милыми, трепетными крылышками» [Там же]. Мы уже видим, почему мы не можем воспринять это описание как привычное описание природы. Потому что здесь человек находится в непрерывном любовном общении с тем, что его окружает. Здесь перед нами появляется *лицо* природы, не декорация, и не наша проекция – а полноправное лицо в отношении. И только до тех пор, пока это лицо нами воспринимается именно как лицо, мы сами остаемся субъектами отношения. Потому что как только отношение прекращается – субъект постепенно исчезает за ненадобностью. Собственно, этому исчезновению субъекта – вплоть до решения об окончательном самоуничтожении, посвящена вся первая часть рассказа.

После встречи с птичками к смешному человеку наконец выходят люди: «Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня» [Там же, с. 112]. Эта последовательная встреча героя с единой планетой происходит в соответствии со структурой того Синтеза, который по Достоевскому, и есть Бог. Интенсивность Божественного присутствия (ощутимая как интенсивность проявленной любви) нарастает по мере движения от материи и стихий к деревьям, живым существам – и наконец к людям. Достоевский словно описывает нам здесь медленное и последовательное объятие планеты и смешного человека.

Увидев ясно эту особенность бытия природы в сне смешного человека, мы можем заметить, что именно так, как ***лицо***, природа изо-

бражается в рассказе и за пределами сна! И мы могли это не сразу заметить только потому, что вне сна отношение природы к человеку имеет другой вектор – отталкивания, отторжения, враждебности: «Это было в мрачный, самый мрачный вечер, какой только может быть. Я возвращался тогда в одиннадцатом часу вечера домой, и именно, помню, я подумал, что уж не может быть более мрачного времени. Даже в физическом отношении. Дождь лил весь день, и это был самый *холодный* и *мрачный* дождь, какой-то даже ***грозный*** дождь, я это помню, с явной ***враждебностью*** к людям, а тут вдруг, в одиннадцатом часу, перестал, и началась страшная сырость, сырее и холоднее, чем когда дождь шел, и ото всего шел какой-то пар, от каждого камня на улице и из каждого переулка, если заглянуть в него в самую глубь, подальше, с улицы. Мне вдруг представилось, что если б потух везде газ, то стало бы отраднее, а с газом грустнее сердцу, потому что он все это освещает» [Там же, с. 105]. Интересно, что слова «холодный» и «мрачный» меняют свое наполнение в зависимости от того, читаем мы их до слов «грозный» и «враждебностью» – или возвращаемся к ним взглядом по прочтении этих слов. Холодный дождь вполне может быть физической характеристикой вполне объектного и неодушевленного дождя, «мрачный» ощущается как проекция чувств героя на природу как фон – а вот слова «грозный» и «враждебностью» радикально меняют (или должны поменять) восприятие читателя. Если это случилось – становится ясна и дальнейшая картина испускающих пар камней – вещи словно хотят дополнительно защититься, закрыться от объективирующего их взгляда человека. И человек это ощущает и признает бессмысленность и лишнюю травматичность искусственного освещения там, где уже выросли почти непроходимые границы, которым он задумал сдаться окончательно, погасив свет жизни в себе.

Границы

Границы нарастают в течение рассказа дважды. Первый раз это происходит со смешным человеком – второй раз с новой землей. Смешной человек описывает становление границ как осознавание своего качества быть ***смешным***.

«Я всегда был смешон, и знаю это, может быть, с самого моего рождения. Может быть, я уже семи лет знал, что я смешон. Потом я учился в школе, потом в университете и что же – чем больше

я учился, тем больше я научался тому, что я смешон. Так что для меня вся моя университетская наука как бы для того только и существовала под конец, чтобы доказывать и объяснять мне, по мере того как я в нее углублялся, что я смешон. Подобно как в науке, шло и в жизни. С каждым годом нарастало и укреплялось во мне то же самое сознание о моем смешном виде во всех отношениях. Надо мной смеялись все и всегда. Но не знали они никто и не догадывались о том, что если был человек на земле, больше всех знавший про то, что я смешон, так это был сам я, и вот это-то было для меня всего обиднее, что они этого не знают, но тут я сам был виноват: я всегда был так горд, что ни за что и никогда не хотел никому в этом признаться. Гордость эта росла во мне с годами, и если б случилось так, что я хоть перед кем бы то ни было позволил бы себе признаться, что я смешной, то, мне кажется, я тут же, в тот же вечер, раздробил бы себе голову из револьвера. О, как я страдал в моем отрочестве о том, что я не выдержу и вдруг как-нибудь признаюсь сам товарищам. Но с тех пор как я стал молодым человеком, я хоть и узнавал с каждым годом все больше и больше о моем ужасном качестве, но почему-то стал немного спокойнее. Именно почему-то, потому что я и до сих пор не могу определить почему. Может быть, потому что в душе моей нарастала страшная тоска по одному обстоятельству, которое было уже бесконечно выше всего меня: именно – это было постигшее меня одно убеждение в том, что на свете везде **все равно**. Я очень давно предчувствовал это, но полное убеждение явилось в последний год как-то вдруг. Я вдруг почувствовал, что мне **все равно** было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что **ничего при мне не было**. Сначала мне все казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет. Тогда я вдруг перестал сердиться на людей и почти стал не примечать их. Право, это обнаруживалось даже в самых мелких пустяках: я, например, случалось, иду по улице и натыкаюсь на людей. И не то чтоб от задумчивости: об чем мне было думать, я совсем перестал тогда думать: мне было все равно. И добро бы я разрешил вопросы; о, ни одного не разрешил, а сколько их было? Но мне стало **все равно**, и вопросы все удалились» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 104-105].

Смешной человек дважды довольно парадоксально обозначает начало своего знания о том, что он смешной. Потому что если «семи лет» хоть на что-то похоже, то «с самого моего рождения» – вызывает решительное недоумение, если мы прочитываем это заявление в бытовом плане. Но смысл этого двойного начала, прочитанный в плане семиотики культуры, довольно очевиден: речь идет о *грехе*, том, с которым человек рождается, первородном, и том, который начинает исповедываться в православной церкви с семилетнего возраста – личном. Смешной человек – это грешный человек. Достоевский имеет в виду глубинный смысл понимания греха как ошибки, промаха, *непопадания в свою собственную природу* (грех по-гречески – ‘αμαρτία – от ‘αμαρτάνω – ошибаться, промахиваться, не попадать) – и в этом смысле грех и есть смешное по преимуществу: так смешно неточное движение, неточное, смещающее фокус странным образом высказывание; так смешон разрыв между должным и ожидаемым – и явленным. Мы смеемся над огромным псом, испуганно поджавшим хвост, и над маленькой собачкой, озверело бросающейся на проходящих (потом это может вызвать другие чувства – но прежде всего нас смешит ***несоответствие***).

Это внутреннее ощущение несоответствия и растит границы в попытке скрыть свое несоответствие от внешнего взгляда – потому что то, отчего смеются при взгляде на меня все (неважно при этом, правда ли они смеются – или это моя иллюзия, мое восприятие отношения ко мне окружающих, моя проекция на них) не идет ни в какое сравнение с тем, что я знаю о себе сам, с тем, что я сам знаю о моей «нетаковости». Это внутреннее ощущение переживается каждым подростком, хотя может совсем не связываться им с идеей греха, как не связывается с ним и смешным человеком (а связывается только автором – через «абсурдные» утверждения героя) – и наиболее адекватно выражено героем «Записок из подполья» в словах: «Я-то один, а они-то **все**» [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 125]. В принципе – вот этого стояния одного против всех достаточно, чтобы вызвать ощущение собственной неадекватности, ущербности, «непопадания» – что и есть существо греха.

Постепенно смешной человек успокаивается – потому что растущие и укрепляющиеся границы самости заставляют его перестать чувствовать движение мира, разницу потенциалов мира, движение любви в мире. Сначала все становится «все равно», а потом возникает уверенность, что «ничего нет». И никого нет: смешной чело-

век перестает замечать людей и даже натыкается на них на улице. Границы дорастают до замыкания человека в полный круг (абсолютный нуль) – остается только поставить последнюю точку выстрелом в голову. Собственно, такой путь представлен Достоевским как *нормальный* путь человека, развивающегося на земле, которая есть давно распавшееся на атомы в результате грехопадения целое.

Такое состояние земли объясняет постоянно повторяющуюся смешным человеком фразу о том, что любовь на нашей земле неизменно связана со страданием: «На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 111-112]. Любовь – это открытость друг другу – поэтому наиболее ясная аллегория любви – это поцелуй: размыкание двух замкнутых форм друг для друга. Но если на нашей земле рост и взросление сопровождаются неизменным нарастанием границ, границ, о которых мы в конце концов начинаем думать, что они – это мы и есть, то любовь, как противоположный этому процесс снятия границ, размыкания, открывания навстречу (связанного, мы помним, с опасностью, что увидят того ужасно смешного тебя, каким ты видишь себя сам) будет всегда мучительна. Мучительность становится настолько необходимым маркером любви, что мы начинаем думать, что любовь – и есть мучение.

Внутри соединенного любовью единства границы возникают и растут иначе – и катализатором этого процесса становится «я», которое и есть границы личности, «закон личности на земле», как скажет о «я» Достоевский в знаменитой записи «Маша лежит на столе, увижусь ли с Машей...»: «Возлюбить человека, **как самого себя**, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. **Я** препятствует» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 172]. Собственно, смешной человек и приносит на новую землю это непрозрачное для *всех* (у Достоевского «все» – это не собирательное множество, а исходное единство) «я» – препятствие любви. На это «я» и будет указано в тексте прямо – и все же максимально скрыто за первым очевидным значением – как на источник заразы и причину «разврата»: «Дело в том, что я... развратил их всех. Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! Как это могло совершиться – не знаю, не помню ясно. Сон пролетел через тысячелетия и оставил во мне лишь ощущение целого [заметим здесь этот многократно обозначенный в тексте обмен: сон о новой земле оставляет в смешном человеке ощущение *целого*; смешной человек приносит

на землю ощущение *я – Т.К.*]. Знаю только, что *причиною грехопадения* был *я*. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи» [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 115]. В состоянии открытости ложь невозможна. Ложь предполагает возникшие границы, за которыми можно укрыться.

Потрясающе угадан Достоевским первый шаг вторжения и торжества лжи – *кокетство*: «О, это, может быть, началось **невинно**, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с *атома*, но этот *атом* лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность – жестокость... О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились, ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться» [Там же, с. 115-116].

Если принцип любви – *отдать все*, то принцип кокетства: *отдать, но не все*, обещать больше, чем отдавать; в сущности – крохами спровоцировать самоотдачу другого.

Так единый прежде организм новой земли перестает функционировать как собственно организм, чей принцип – полная самоотдача всякой клетки (напомню, что в «организме» человечества «клетка» – это лицо, то есть антитеза собственно «клетки», в самом названии которой сделан упор на автономию и отъединение) для всеобщего изобилия, что, в свою очередь делает доступным для каждой «клетки» (для всякого личностного центра) все пространство организма: все его ощущения, весь его опыт, все его ресурсы. Теперь клетки начинают охотится друг за другом, отбирать друг у друга ресурс, предполагать, что они могут сделать себе хорошо, сделав находящемуся рядом плохо – и все распадается.

Обратим внимание на повторяющееся слово «атом» в приведенной цитате. «Атом» по-гречески – это «индивид» на латыни, тот самый предел деления рода, то самое «я». Достоевский подспудно – но предельно ясно (если не для ума, то для внутреннего чувства читателя) проговаривает ответ на вопрос, что за заразу принес смешной человек на новую землю.

Интересно, что если «объятие» смешного человека с новой землей начинается со стихий и постепенно двигаясь к центру и одушевляясь, заканчивается людьми, то разъединение, распадение общего объятия *всего*, начинается с *сердцевины*, с человека и поражает ни-

что иное, как чувство любви (кокетство – это заболевание, искажение, *грех* любви) – и дальше распространяется к периферии *всего*. «Явились союзы, но уже друг против друга. Начались укоры, упреки. Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель. Родилось понятие о чести, и в каждом союзе поднялось свое знамя. Они стали мучить животных и животные удалились в леса и стали им врагами. Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое» [Там же, с. 116]. Достоевский говорит: на земле, зараженной разъединением, искажается все, и то, что представляется доблестью и добродетелью, за что люди готовы умирать, за что они славят своих героев – это все тот же грех наращивания границ. Увы, ошибка сердца – это поражение и искажение самых начальных принципов, *аксиом* жизни. Ошибка сердца, предпочтение границ – любви, превращает жизнь в умирание.

Но мы не можем не заметить здесь и еще одного – очевидного. Вся новая земля теперь стала в точности такой, как смешной человек в начале. *Все* изменилось по его образу и подобию. И если Истина, которую несет читателю смешной человек – та, что «люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» [Там же, с. 118] – и что достигается это растворяющей границы любовью, принципом «люби других как себя» [Там же, с. 119] (заметим, что здесь у Достоевского, в отличие от русского перевода Мф. 22, 39, ***нет запятой***, то есть перед нами не сравнение: люби так же, как самого себя, а отождествление: люби других потому, что это и есть ты сам, настоящий ты сам, в своем подлинном виде, размере и масштабе), то истина, которую открывает своим рассказом Достоевский – в том, каким образом это практически достижимо. Один человек может всех развратить – одному человеку под силу и всех исцелить, явив в себе иной принцип бытия. И после своего сна смешной человек становится носителем этого нового принципа бытия, воспринятого им в себя от новой земли.

То же самое – и совсем другое

Рассказ начинается словами: «Я смешной человек» [Там же, с. 104]. Но это уже совсем другое *смешной*, чем то, что разбиралось выше, чем то *смешной*, которое начинается со второго абзаца рассказа.

Если раньше смешной человек был смешон из-за несоответствия наличного истинному: несоответствия тех границ, что вырастали

в нем и с ним, его истинной природе; если раньше он был смешон из-за постоянного *промаха* мимо себя, – то теперь он смешон несоответствием *всем*, теперь он единственный человек совсем без границ в мире, из границ состоящем: «Я смешной человек. Они меня называют теперь сумасшедшим. Это было бы повышение в чине, если б я все еще не оставался для них таким же смешным, как и прежде. Но теперь уж я не сержусь, теперь они все мне милы, и даже когда они смеются надо мной – и тогда чем-то даже особенно милы. Я бы сам смеялся с ними, – не то что над собой, а их любя, если б мне не было так грустно, на них глядя. Грустно потому, что они не знают истины, а я знаю истину. Ох как тяжело одному знать истину! Но они этого не поймут. Нет, не поймут» [Там же]. То есть – теперь он смешон потому, что *попал* в свою истинную природу.

Но это то же самое несоответствие, в той же самой пропорции, с которого началось радикальное изменение всего на новой земле!

Да, сон пронесся над тысячелетиями – но и смешной герой готов теперь идти «и хотя бы на тысячу лет» [Там же, с. 118]. Дело не только в том, что он видел Истину – дело еще и в том, что он уже совершил одну трансформацию, о которой должно было бы плакать (и плакало во сне) его сердце – и от которой он теперь бодр и свеж и готов к проповеди, потому что все *уже было* – и он знает, что начатая одним «атомом» трансформация – непременно произойдет и завершится.

Достоевский очень любит такие идеи: те же самые, и совсем другие – потому что они доказательство того, что речь идет не о том, чтобы все в мире снести и начать заново – но о том, чтобы лишь убрать искажение – и, почти не меняясь на внешний взгляд (человек как был смешным, так и остался), то же самое превратится в совсем другое.

Еще одна та же самая и совсем другая идея в рассказе – идея о том, что «жизнь и мир теперь как бы от меня зависят» [Там же, с. 108].

Если «ум» внушает смешному человеку идею зависимости от него мира в том смысле, что все в мире есть лишь принадлежность его сознания (весь мир вмещается даже не под его кожу – а под его черепную коробку), долженствующая угаснуть вместе с ним, то сердце открывает ему истину – весь мир зависит от него, потому что если все – единый организм, то одна клетка может изменить основной принцип его существования. В первом случае человек редуцирует до

себя весь мир. Во втором случае один человек расширяется до целого мира, начиная его ощущать, любить и чувствовать как себя.

Смешной человек дважды повторит, что сон ему приснился третьего ноября. Возможно, этому можно найти и другие объяснения, но для меня очевидна связь этой даты с датой крещения Достоевского, записанного в церковно-приходской книге как 4 ноября, но, вероятно, произошедшего вечером 3 ноября – когда уже начался новый церковный день, и запомненной Достоевским в соответствии с гражданским календарем. Крещение для христианина – день смерти и воскресения, день отсечения от земного рода, день привития к небесной маслине, странствия к новой земле, день возвращения к своей неповрежденной природе, день всего, что так чудно перекликается с рассказанным в «Сне смешного человека». Достоевский как бы дает еще одну тайную возможность отождествить себя, писателя, с героем рассказа.

Смешного человека после его выстрела во сне зарывают в землю как зерно. А зерно всходит из земли колосом – множеством в единстве. Это зримый образ того, как атом превращается в планету.

«Сон смешного человека» – мистерия, сквозь которую проводит Достоевский читателя, чтобы тот смог ощутить собственное всемогущество несмотря на свою «малость», понять свою ответственность, принять свои истинные размер и масштаб – и стать одним из тех, что меняют землю.

Возможно, таких читателей будет немного. Но это о них скажет Достоевский, завершая рассказ об общем человеке докторе Гинденбурге: «...вот без этих-то единиц никогда не соберете всего числа, сейчас всё рассыплется, а вот эти-то все соединят. Эти мысль дают, эти веру дают, живой опыт собою представляют, а, стало быть, и доказательство. И вовсе нечего ждать, пока все станут такими же хорошими, как и они, или очень многие: нужно очень немного таких, чтобы спасти мир, до того они сильны. А если так, то как же не надеяться?» [Там же, с. 92]

Список литературы

Бахтин, 1979 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. Издание четвертое. М.: Советская Россия, 1979. 318 с.

Битов, 1991 – *Битов А.* Жизнь в ветреную погоду. Л.: Художественная литература, 1991. 624 с.

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Достоевский, 2004 – *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 9 т. / Подготовка текстов, составление, примечания, вступительные статьи, комментарии председателя Комиссии по изучению творчества Ф.М. Достоевского ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, д. филол. н. Татьяны Александровны Касаткиной. М.: Астрель – АСТ, 2004. Т. 9. Кн. 2. Дневник писателя. 528 с.

Золотько, 2018 – *Золотько О.В.* Психология сна о «золотом веке» героя рассказа Достоевского «Сон смешного человека» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 1. С. 107-120.

Касаткина, 2019 – *Касаткина Т.А.* Зачем Достоевский издавал «Дневник писателя» – и почему его читают молодые люди в XXI веке // Новый мир. 2019. № 6.

Майринк – *Майринк Г.* Зеленый лик. URL: http://lib.rus.ec/b/95233/read (дата обращения: 05.05.2019)

Орден российских тамплиеров – Орден российских тамплиеров: в 3 т. Документы 1922-1930 гг. / Публикация, вступительные статьи, комментарии, указатель А.Л. Никитина. М.: Минувшее, 2003. Т. 1. 419 с.

Пушкин, 1817 – *Пушкин А.С.* Безверие. URL: https://azbyka.ru/fiction/bezverie-pushkin-aleksandr/ (дата обращения: 05.05.2019)

Степанян, 2008 – Выступление К.А. Степаняна на круглом столе «Эсхатологическая концепция Достоевского» // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте». Избранные тезисы и доклады / под. ред. И.Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2008. С. 190-192.

Степанян, 2014 – *Степанян К.А.* Загадки «Сна смешного человека» // Достоевский и мировая культура. 2014. № 32. С. 63-83.

Тарасова, 2007 – *Тарасова Н.А.* Значение заглавной буквы в наборной рукописи рассказа «Сон смешного человека»: («Дневник писателя» Ф. М. Достоевского за 1877 год) // Русская литература. 2007. № 1. С. 153-165. URL: https://literary.ru/literary.ru/readme.php?subaction=showfull&id=1204025855&archive=1206184915&start_from=&ucat=& (дата обращения: 06.05.2019)

References

Bakhtin M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo*. Izdanie chetvertoe [Problems of Dostoevsky's poetics. The 4th edition]. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1979. 318 p. (In Russ.)

Bitov A. *Zhizn' v vetrenuiu pogodu* [Life in windy weather]. Leningrad, Khudozhestvennaia literature Publ., 1991. 624 p. (In Russ.)

Dostoevskii F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Dostoevskii F.M. *Sobr. soch.: v 9 t.* [Works: in 9 vols.], prepared, edited, prefaced, commented by Doctor of Philological Sciences, Head of the Research Committee for Dostoyevsky's Artistic Heritage within the Gorky Institute of World Literature RAS T.A. Kasatkina. Moscow, Astrel' – AST Publ., 2004. Vol. 9. Book 2. *A Writer's Diary*. 528 p. (In Russ.)

Zolot'ko O.V. Psikhologiia sna o "zolotom veke' geroia rasskaza Dostoevskogo "Son smeshnogo cheloveka' [Psychology of the main character's "golden age" dream in Dostoevsky's story "The Dream of a Ridiculous Man"]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 2018, No 1, pp. 107-120. (In Russ.)

Kasatkina T.A. Zachem Dostoevskii izdaval "Dnevnik pisatelia' – i pochemu ego chitaiut molodye liudi v XXI veke [Why Dostoevsky published *A Writer's Diary* – and why young people are reading it in the 21th century]. *Novyi mir*, 2019, No 6. (In Russ.)

Mairink G. *Zelenyi lik* [The green image]. Available at: http://lib.rus.ec/b/95233/read (accessed: 05.05.2019) (In Russ.)

Orden rossiiskikh tamplierov: v 3 t. Dokumenty 1922-1930 gg. [The Order of Russian Knights Templars: in 3 vols. Document of 1922-1930], publ., comm.., preface by A.L. Nikitina. Moscow, Minuvshee Publ., 2003. Vol. 1. 419 p. (In Russ.)

Pushkin A.S. *Bezverie* [Unbelief]. Available at: https://azbyka.ru/fiction/bezverie-pushkin-aleksandr/ (accessed: 05.05.2019) (In Russ.)

Vystuplenie K.A. Stepaniana na kruglom stole "Eskhatologicheskaia kontseptsiia Dostoevskogo' [K.A. Stepanyan's speech at the roundtable discussion "Dostoevsky's Eschatological Conception"]. *II International symposium "Russian Literature in the World Culture Context"*. Selected points and reports, ed. by I.L. Volgin. M.: Fond Dostoevskogo, 2008. Pp. 190-192. (In Russ.)

Stepanian K.A. Zagadki "Sna smeshnogo cheloveka' [The Mysteries of "The Dream of a Ridiculous Man"]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 2014, No 32, pp. 63-83. (In Russ.)

Tarasova N.A. Znachenie zaglavnoi bukvy v nabornoi rukopisi rasskaza "Son smeshnogo cheloveka": ("Dnevnik pisatelia" F. M. Dostoevskogo za 1877 god) [The meaning of the capital letter in the typesetting manuscript of "The Dream of a Ridiculous Man" (F.M. Dostoevsky's *A Writer's Diary,* 1877)]. *Russkaia literature*, 2007, No 1, pp. 153-165. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-45-71

Федор Гайда

Понятие «личность» в эпоху Достоевского: самосознание или самопожертвование?

Fyodor Gayda

The Concept of “Personality” in the Era of Dostoevsky: Self-Awareness or Self-Sacrifice?

Об авторе: Федор Александрович Гайда, доктор исторических наук, доцент, исторический факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград.

E-mail: fyodorgayda@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются различные понимания человеческой личности, сформировавшиеся в России в I половине – середине XIX в. Прослежена эволюция значений слова «личность», диапазон которых в этот период стало чрезвычайно широк. Автор приходит к выводу о появлении двух полярных точек зрения, опиравшихся на традицию немецкой классической философии (В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков, П.Л. Лавров) и святоотеческое наследие (М.М. Сперанский, И.В. Киреевский, свт. Феофан Затворник). Первая связывала личность с самосознанием и переживанием собственного «Я», что в конечном счете приводило к осознанию необходимости служения «спасительной идее». Второй взгляд предполагал самореализацию человека в духе и любви, конечной задачей личности выступало обожение. Подобная традиция формировалась под прямым влиянием «Добротолюбия» – сборника святоотеческих текстов, переведенного на церковнославянский, а позднее и на русский языки. В соответствии с двумя противоположными подходами раскрытие личности становилось возможно в себе самом и через самого себя или в Боге и через Бога. Ф.М. Достоевский активно применял слово «личность» в своем творчестве во всех имевшихся тогда значениях, в зависимости от конкретной художественной задачи. Наряду с этим, писателем также было создано богословское учение о личности, которое находилось в русле святоотеческого наследия. Центральным понятием этого учения стало самопожертвование, благодаря которому личность получала свое

раскрытие. Следуя определенной традиции, Достоевский, между тем, говорил с читаталем на языке своего времени и использовал современные ему понятия.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, М.М. Сперанский, И.В. Киреевский, свт. Феофан Затворник, «Добротолюбие», Г.В.Ф. Гегель, личность.

Для цитирования: *Гайда Ф.А.* Понятие «личность» в эпоху Достоевского: самосознание или самопожертвование? // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 45–71.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-45-71

About the author: Fyodor A. Gayda, Doctor of Historical Sciences, Assistant professor, History Department of Lomonosov Moscow State University (Moscow); Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad).

E-mail: fyodorgayda@gmail.com

Abstract: The article discusses the various understandings of the human person formulated in Russia in the first half – middle of the XIX century. The author traces the evolution of the meaning of the word “personality”, the range of which became extremely wide during this period. The author comes to the conclusion about the appearance of two polar points of view, relying on the tradition of German classical philosophy (V.G. Belinsky, K.D. Kavelin, Y.F. Samarin, K.S. Aksakov, P.L. Lavrov) and the Holy Fathers Heritage (M.M. Speransky, I.V. Kireyevsky, St. Theophan the Recluse). The first point of view was related to the individual with self-awareness and to the experience of his own “I”, which ultimately led to the realization of the need to serve the “saving idea”. The second point of view assumed the self-realization of man in spirit and love, and the final task of the individual was identified in his deification. This tradition was formed under the direct influence of *Philokalia* – a collection of Patristic texts translated into Church Slavonic, and later into Russian. In accordance with the two opposite approaches, the disclosure of personality became possible in itself and through itself or in God and through God. F.M. Dostoevsky actively used the word “personality” in his work in all the meanings that were then available, depending on the specific artistic task. Along with this, the writer also created his theological teaching about the person, which was in line with the Patristic heritage. The central concept of this teaching was self-sacrifice, through which the personality received its revelation. Dostoevsky followed a certain tradition, meanwhile speaking to the reader in the language of his time and using modern concepts.

Key words: F.M. Dostoevsky, M.M. Speransky, I.V. Kireyevsky, st. Theophan the Recluse, *Philokalia*, G.V.F. Hegel, personality.

For citation: Gayda F.A. The Concept of “Personality” in the Era of Dostoevsky: Self-Awareness or Self-Sacrifice? *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 45–71.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-45-71

Задача и оправдание христианского богословия заключается в его сотериологичности. Отправной точкой благовестия становится тот невероятный факт, что «Слово плоть бысть» (Ин. 1:14). Слово становится плотью, раздает Свою плоть на Евхаристии, отдает Свою плоть на крест ради нашего спасения. Мы благодаря этому становимся Телом Слова – Церковью. Именно Боговоплощение и Богочеловечество, являясь центральным узлом всего христианского богословия, порождают остальные его темы, включая и такую значимую, как триадология. Человек, которого не только вызволяют из беды, но к которому Бог стучится, потому что хочет в нем поселиться и жить (в самом непосредственном смысле!), становится и адресатом благовестия, и его предметом. Христианская проповедь невозможна без такой темы, которую не позднее XIX в. назвали темой личности.

Между тем, Россия в XVIII и первой трети XIX столетий еще не выработала современного понятия «личность». Для личности в ее духовном значении особого слова, кроме достаточно неопределенного и широкого понятия «человек», первоначально не было. Отдельного человека, как известно, официально именовали «особой», «персоной», «лицом». Юридизм терминологии проявлялся в том, что «личностью» при этом именовали самолюбие, пристрастность, оскорбление (ср. «перейти на личность»). Такое значение, например, проявилось в эпиграмме А.С. Пушкина (1829 г.):

> Иная брань, конечно, неприличность,
> Нельзя писать: *Такой-то де старик,*
> *Козел в очках, плюгавый клеветник,*
> *И зол и подл:* все это будет личность.
>
> [Пушкин, 1994-1997, т. III_1, с. 154]

Даже значительно позднее (1857 г.) А.И. Герцен, хотя уже и с изрядной долей сарказма, мог написать: «Губернатор Панчулидзев, узнав об этом чудовищном происшествии, душевно жалел, что находится в деликатном отношении с жандармским полковником и что, вследствие этого, считает неприличным начать дело, которое могут счесть за личность!» [Герцен, 1956, с. 86].

Поскольку «особа» и «лицо» были синонимами, под «личностью», соответственно, могли также подразумевать особенность, отличие, а также самость, индивидуальность. В предисловии

к «Истории государства Российского» Н.М. Карамзин писал: «Мы все граждане, в Европе и в Индии, в Мексике и в Абиссинии; личность каждого тесно связана с отечеством: любим его, ибо любим себя» [Карамзин, 1993, т. I, с. 14]. Тут историк говорил не о человеке как таковом, а именно о «личности каждого» как его особенности, неизменном отличии от других. Близким по значению к «личности» в этом понимании было слово «самостояние» (самобытность). Можно вновь вспомнить Пушкина:

Два чувства дивно близки нам,
В них обретает сердце пищу:
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.

И один из вариантов продолжения этого стихотворения:

На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека,
Залог величия его.

[Пушкин, 1994-1997, т. III_1, с. 252;
Пушкин, 1994-1997, т. II, с. 849]

С конца XVIII в. словом «личность» также начали переводить западное философское понятие «субъект». в изложении рассуждений Г.В. Лейбница А.Н. Радищев писал: «Ведаешь ли, от чего зависит твоя особенность, твоя личность, что ты есть ты?». Словами «личность» и «ты» он в данном случае передал лейбницевские понятия «разумная душа» (l'âme intelligente) и «я» (ce moi) [Общественная мысль, 2010, т. II, с. 437, 696-697 («Но разумная душа, знающая, что она такое, и могущая сказать «я» (а это слово говорит очень многое), сохраняет свое существование не только — хотя и в большей степени, чем прочие, — в метафизическом отношении, но остается одною и тою же в нравственном смысле и составляет тождественную личность» (Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 160)); оригинал - на французском: «Mais l'âme intelligente connaissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce moi, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encore la même

moralement et fait le même personnage» (G.W. Leibniz. Discours de Métaphysique. § 34)]. Употребить «я» для обозначения другого Радищеву, по-видимому, показалось слишком вычурным для русского языка. В «Письмах русского путешественника» Н.М. Карамзиным были переданы слова швейцарского мыслителя И.К. Лафатера. Карамзин переводит устную речь Лафатера, где «личность» выступает в том же значении: «Чувство бытия, *личность*, душа, все сие существует только потому, что вне нас не существует, по феноменам или явлениям, которыя до нас касаются...» [Карамзин, 1984, с. 57].

Позднее «личность» становится важной категорией в контексте немецкой классической философии. И. Кант называл «личностью» (Persönlichkeit) самосознание: «идею морального закона с неотделимым от него уважением к нему». Такая идея, по мысли Канта, позволяет разумному существу (лицо, Person) возвыситься над своей ограниченностью и совершать ответственные поступки [Кант, 1980, с. 96, 98]. в отличие от Канта, И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинг понятия «лицо» и «личность» отождествляли. Шеллинг писал: «Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в соединении с идеальным началом она становится духом. Самость как таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного (отделенного от Бога) существа – это объединение и составляет сущность личности» [Шеллинг, 1989, т. II, с. 112-113 оригинал: «Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht»]. Г.Ф.В. Гегель шел по тому же пути (не забывая, впрочем, о волевом аспекте):

> Субъект имеет самосознание не только вообще о себе как конкретном, каким-либо образом определенном, но самосознание о себе как о совершенно абстрактном Я, в котором всякая конкретная ограниченность и значимость отрицаются и признаются незначимыми. в личности есть поэтому знание себя как *предмета*, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому пребывающего в чистом тождестве с собой. Индивиды и народы еще не обладают личностью, пока они еще не достигли этого чистого мышления и знания о себе. в себе и для себя сущий дух

> отличается от являющегося духа тем, что в том же определении, в котором последний есть лишь *самосознание*, сознание *о себе*, но лишь со стороны природной воли и ее еще внешних противоположностей, дух имеет предметом и целью себя как абстрактное и свободное я и, таким образом, есть *лицо* [Гегель, 1990, с. 97; оригинал: «Das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkretem, auf irgendeine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen *seiner* als *Gegenstandes*, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, insofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seiende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur *Selbstbewußtsein*, Bewußtsein *von sich*, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen noch äußerlichen Gegensätzen ist, der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so *Person* ist»].

Для Гегеля личность – объективно сознающий себя субъект. Право быть личностью надо еще заслужить: «Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг». Оригинал: «Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht». Этот индивид являет собой «некую ограниченную собой и своим мелким действованием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность». Оригинал: «eine auf sich und ihr kleines Tun beschränkte und sich bebrütende, ebenso unglückliche als ärmliche Persönlichkeit» [Гегель, 2000, с. 100, 118]. Философ высоко ценил роль христианства и считал, что именно оно принесло человеку осознание себя как личности, но упор делался именно на интеллектуальную сферу. Христианство и Сам Бог воспринимались как идея, факт сознания. Личность была увязана со сферой сознания; представление о человеческом совершенствовании было заменено задачей развития мысли и подчиненной ей внешней активности.

Одним из первых проповедников Гегеля в России стал М.А. Бакунин. Уже с 1838 г. он использовал понятие «личность» в гегелевском значении [Бакунин, 1934-1935, т. II, с. 156, 165-166, 312]. Давая в своей известной статье «Бородинская годовщина» (1839 г.) определение уваровской «народности», соратник Бакунина В.Г. Белинский делал это также в духе Гегеля: «Акт слияния частных индивидуальностей в общем сознании своей государственной личности и самости» [Белинский, 1953-1959, т. III, с. 247]. Позднее публицист выразится еще более определенно: «Народ не есть отвлеченное понятие: народ есть живая особность, духовная организация, которой разнообразные жизненные отправления служат к единой цели. Народ есть *личность*, как отдельный человек» [Там же, с. 325]. Литературный критик В.Н. Майков (1846 г.) упоминал «личность, то есть *самостоятельность* человека» (которые он также именовал «я») в гегелевском духе: «Безличность немцев, или способность отказываться от своего *я*, произвела между прочим *феодализм*; а личность этого племени произвела также между прочим *Лютера* и *Канта*» [Майков, 1985, с. 126, 139-140]. Иными словами, в феодальную эпоху немцы были не на высоте и своему предназначению не соответствовали, однако позднее это состояние преодолели. Впоследствии это понимание позаимствует славянофил К.С. Аксаков: «Народность есть личность народа. Точно так же, как человек не может без личности, так и народ без народности. Если же и может встретиться человек без личности, народ без народности, то это явление жалкое, несчастное, бесполезное и себе и другим. Личность не только не мешает, но она одна и дает возможность понять вполне и свободно другого человека, другие личности» [Аксаков, 2009, с. 199].

В 1847 г. в России разгорелся первый спор о «личности». Молодой профессор юридического факультета Императорского Московского университета К.Д. Кавелин опубликовал в журнале «Современник» статью «Взгляд на юридический быт древней России».

> Христианство, – писал Кавелин, – открыло в человеке и глубоко развило в нем внутренний, невидимый, духовный мир. <...> Когда внутренний духовный мир получил такое господство над внешним материальным миром, тогда и человеческая *личность* должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела. <...> в древности *человек как человек* ничего не значил. <...> Человек – живой сосуд духовного мира и его святыни; если не в действительности,

> то в возможности он представитель Бога на земле, возлюбленный сын Божий, для которого Сам Спаситель мира сошел на землю, пролил Святую Кровь Свою и умер на кресте. Такой совершенно новый взгляд на человека должен был вывести его из ничтожества, освободить из-под ига природы и внешнего мира [Кавелин, 1989, с. 19-20].

Кавелин отстаивал идею развития личности как основного начала общества. Влияние Гегеля на мысль Кавелина безусловно, так вслед за немецким мыслителем русский пишет о «глубоком чувстве личности» у германских племен. Статья Кавелина была резко раскритикована славянофилом Ю.Ф. Самариным. Он защищал приоритет общины над личностью – причем тоже с гегельянских позиций [Кавелин, 1989, с. 70-72, 81, 87-88, 89-90].

Так или иначе, но после этой полемики о «личности» заговорили на каждом углу. Однако понималась она по-разному. Гегельянское понимание не только укрепилось, но и развилось. П.Л. Лавров в 1859 г. писал: «С явления *сознания* начинается духовная жизнь человека; с явления *самосознания* начинается его отдельное, самостоятельное, личное существование. Когда ребенок сознал свое *Я*, он сделался личностью» [Лавров, 1965, т. I, с. 358]. А.А. Григорьев (1862 г.) замечал: «Это не была его самость, личность, ибо личности в нем не было» [Григорьев, 1980, с. 62]. в 1860-е гг. появится новый термин для коллективного самосознания – «интеллигенция» (коллективная развитая личность). в 1868 г. народнический публицист П.Н. Ткачев писал: «Образованное меньшинство стоит почти на одинаковом уровне развития с образованным меньшинством западной Европы, — мало того, — по господствующим в нем тенденциям, по господствующему в нем складу и направлению мысли, оно, по крайней мере, в лице своих лучших представителей, может занять не последнее место в первых рядах европейской интеллигенции. <…> По своему строго-критическому отношению к окружающим ее явлениям, по смелости своей мысли, — она ни в чем не уступает лучшей части западно-европейской интеллигенции». (Ткачев П.Н. Сочинения в двух томах. М., 1975. Т. 1. С. 292).

При этом происходил и отказ от гегелевского представления, зачастую в виде возврата к прежнему пониманию «личности» – как самобытности, а также характера. в том же номере «Современника», где вышла статья Самарина, был опубликован «Взгляд на русскую литературу 1846 года» В.Г. Белинского. «Неистовый Виссарион»

уже давно был разочаровавшимся гегельянцем и страстно критиковал идею личности как самосознания:

> Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум – это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом, *личность.* <...> Нельзя отрицать влияния нравственных качеств на чувство любви, но когда любят человека, любят его всего, не как идею, а как живую личность; любят в нем особенно то, чего не умеют ни определить, ни назвать. <...> Может ли поэт не отразиться в своем произведении, как человек, как характер, как натура, – словом, как личность?» [Белинский, 1953-1959, т. X, с. 27, 305]

А.А. Григорьев в критической статье 1847 г. выражался даже так: «Акакий Акакиевич гоголевской «Шинели» сделался родоначальником многого множества микроскопических личностей [Московский городской листок, 1847, с. 465].

А.И. Герцен писал (1851 г.):

> Человек растет, растет, складывается и прежде, нежели замечает, идет уж под гору. Вдруг какой-нибудь удар будит его, и он с удивлением видит, что жизнь не только сложилась, но и прошла. Он тут только замечает тягость в членах, седые волосы, усталь в сердце, вялость в чувствах. Помочь нечем. Узел, которым организм связан и затянут, – личность – слабеет. Жгучие страсти выдыхаются в успокоивающие рассуждения, дикие порывы – в благоразумные отметки, сердце холодеет, привыкает ко всему, мало требует, мало дает, химическое сродство, где может, утягивает составные части в минеральный мир и заменяет их чем-то мертвым, каменным. Безличная мысль и безличная природа одолевают мало-помалу человеком и влекут его безостановочно на свои вечные, неотвратимые кладбища логики и стихийного бытия... [Герцен, 1956, т. VII, с. 364-365].

Или так (1857 г.): «Оконченная, замкнутая личность западного человека, удивляющая нас сначала своей специальностью, вслед за тем удивляет односторонностью» [Герцен, 1956, т. IX, с. 112]. Публицист иронизировал над гегельянской «личностью»: «Как не понять *такую* простую мысль, как, например, что «душа бессмертна, а что умирает одна личность», – мысль, так успешно развитая

берлинским Михелетом в его книге. Или еще более простую истину, что безусловный дух есть личность, сознающая себя через мир, а между тем имеющая и свое собственное самопознание» [Там же, с. 23-24].

В 1847 г. министр народного просвещения С.С. Уваров дал развернутое определение «народности», которое, в отличие от более ранней трактовки Белинского, вовсе не имело гегельянского характера, зато может быть сближено с более поздним подходом публициста:

> Каждый народ, в периоде самобытности своей, вмещает в себе два элемента: общий наследственный от народа – родоначальника, исчезающего в поколениях, и частный, составляющий *личность* народа. Общий элемент в нас есть родовой, Славянский, частный – наш, собственный русский. Посредством личности своей каждый народ развивает в жизни человечества особую мысль Провидения и содействует исполнению благих Его предначертаний. <…> Но Россия, по воле Провидения, выдержала удары судеб и приобрела *самобытность,* претерпев многоразличные, долговременные бедствия, внутренние и внешние, она одна возносится над могилами единородных государств и своею собственною личностью представляет беспримерную историю по необъятности владений, многочисленности обитателей и могуществу народного духа, благоговейно преданная своей вере, своему государю, сохранившая свой язык, знамение народного ума, народных доблестей, народного чувства. <…> Итак, независимо от общего славянства, в действительности не существующего, а изменившегося в нескольких славянских племенах, мы должны следовать за своими судьбами, свыше нам указанными, и в своем родном начале, в своей личности народной, в своей вере, преданности к престолу, в языке, словесности, в истории, в своих законах, нравах и обычаях, мы обязаны утвердить живительное начало русского ума, русских доблестей, русского чувства. Вот искомое *начало народное,* и не *славяно-русское,* а *чисто-русское,* непоколебимое в своем основании, собственно наша *народность* [Уваров, 2010, с. 498-499].

***

Первым, кто придал понятию «личность» новое – богословское, духовное – значение, был выдающийся русский государственный деятель М.М. Сперанский. в своем наставлении для юношества «Ру-

ководство к познанию законов», недописанном из-за кончины, однако опубликованном в 1845 г., Сперанский – наставник цесаревича Александра Николаевича – давал первое в русской традиции определение личности: «*Собственность лица* есть власть человека над собственными его силами как душевными, так и телесными. Власть сия основана на первообразной власти духа над душою и души над телом. Сие называется *личностью*, самостоятельностью (personnalité)» [Сперанский, 2002, с. 52]. Такое определение могло быть ответом на гегелевское понимание «личности»: именно в 1838 г. оно становилось весьма популярным. «Самостоятельность» у Сперанского не означала самодостаточности. Власть духа имела для мыслителя принципиальную важность.

Будучи мистиком, Сперанский в течение всей жизни интересовался самыми различными учениями. в реформированной Александро-Невской семинарии он прошел курс, приближенный к среднему и высшему светскому образованию. Но, по-видимому, духовный опыт семьи (он был сыном священника) даром не прошли. в 1816 г. Сперанский с изумлением прочел «Добротолюбие» (в 1793-1798 гг. оно было опубликовано в переводе с греческого на церковнославянский язык прп. Паисия Величковского) и, по его собственному признанию, нашел в нем все то, что ранее искал у французских и латинских авторов-мистиков. Наиболее важным Сперанский посчитал исихастское учение о созерцании Фаворского света и практике Иисусовой молитвы. По его мнению, они прямо воплощали слова апостола Павла: «Сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. <...> Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор. 15: 42-44, 47). Как писал Сперанский, Св. Отцы называли это «преображением» (обожением), а сам апостол Павел – соединением всего небесного и земного «под главою Христом» (Еф. 1:10). Сперанский также знал, что практика Иисусовой молитвы пришла в Россию в XIV в. с Афона и сохранялась в Саровской пустыни [Русский архив, 1870, с. 176-187, 191, 193-194; 199-202]. Письма, посредством которых Сперанский делился своими духовными открытиями с Ф.И. Цейером и С.М. Броневским, были позднее высоко оценены свт. Феофаном Затворником [Феофан Затворник, 2008, с. 273-293]. Свт. Феофан стал одним из переводчиков «Добротолюбия» на русский язык, именно его переводы используются поныне.

В издании «Добротолюбия», которое столь поразило Сперанского, был целый ряд текстов, в которых говорилось о необходимости восстановления «власти духа над душою и души над телом». в частности, в собрание были включены наставления исихаста прп. Никиты Стифата, где были и такие слова:

> Три состояния жизни признал разум: плотское, душевное и духовное. Каждое из них имеет свой собственный строй жизни, отличный сам по себе и другим неподобный. <…> Духом ходящие и духовную всецело восприявшие жизнь <…> отвержением своих пожеланий освобождают души свои от пристрастия к телу и становятся совершенно духовными <…> Когда же бесстрастием освятится у нас имя Его, и Он воцарится над всеми нашими душевными силами, покорив и умирив расстоящее, – худшее, говорю, лучшему, – и воля Его будет и в нас, как на небе; тогда новое и неизреченное пиво премудрости Слова, растворяемое умилением и познанием тайн великих, пиет Он с нами в царствии Своем, в нас пришедшим. Когда же сделаемся мы причастниками Духа Святого, и добрым изменимся изменением, в обновлении ума нашего, тогда Бог сый, яко с богами, будет с нами, обóжив воспринятое (человечество) [Никита Стифат, 2010, т. V, с. 57, 58, 71; Добротолюбие..., 1798, с. 55, 56, 70].

Именно это подразумевал Сперанский под «первоóбразной властью духа».

Сперанский также был знаком с не вошедшими в «Добротолюбие» 1793 г. «Духовными беседами» прп. Макария Великого [Кондаков, 2005, с. 27], в которых говорится следующее: «Как муж тщательно собирает в дом свой всякие блага, так и Господь в доме Своем – душе и теле – собирает и полагает небесное богатство Духа. <…> Как тело без души мертво и не может ничего делать, так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для царства, и без Духа не может делать того, что Божие» [Наставления..., т. I, с. 84, 104]. в известной Сперанскому западной мистической литературе (И. Таулер, Я. Беме, Ж. Гюйон, Э. Сведенборг, Л.К. де Сен-Мартен) представления были иными и предполагали высвобождение души из-под власти тела, а подчас и развоплощение. Свт. Феофан Затворник особо отмечал, что ход мысли Сперанского был определен «Добротолюбием», а не западной мистикой. При этом святитель оговаривался, что терминология у Сперанского могла отличаться от понятий «Добротолюбия» в силу условий среды:

> Что мысли Сперанского браты с своего собственного опыта, что он говорит о том, что сам проходил делом, это видно из самых речей его. Он изображает дело духовной жизни в настоящем виде и очень здраво. Пробежав в первый раз эти письма, я думал было обличать неправости их; но, вникнув потом получше во все высказанное в них, отказался от этого несправедливого покушения. Тут неверны только некоторые термины и фразы, заимствованные не из наших книг. Стоит только дать этим выражениям настоящий смысл, какой они должны иметь по ходу мыслей, – и для критики не останется места. <...> При всем том нахожу совершенно справедливым отличать в письмах Сперанского намеки на свои духовные состояния, взгляд самого Сперанского на эти состояния, и его собственный язык о том. Последние два – лично принадлежат Сперанскому, первые – общее достояние [Феофан Затворник, 2008, с. 275-278].

«Личность» в понимании Сперанского получила употребление не сразу. Активное использование такого понятия славянофилами с начала 1850-х гг. происходило после того, как И.В. Киреевский по предложению оптинского старца Макария (Иванова) принял участие в издании святоотеческого наследия в переводе св. Паисия Величковского. Ранее Киреевский, как и А.С. Хомяков, понимали «личность» в гегелевском смысле [Киреевский, 2002, с. 9, 86, 161; Хомяков, 1994, т. I, с. 75, 293, 469; Там же, т. II, с. 272]. Однако в последние годы жизни Киреевский выступил категорическим противником немецкой философской традиции:

> Для одного отвлеченного мышления существенное вообще недоступно. Только существенность может прикасаться существенному. <...> Ибо существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное. Но для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития или является произведением посторонних начал и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл. <...> Рациональному мышлению невместимо сознание о Живой Личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека [Киреевский, 2002, с. 281].

Синонимом «личности» у Киреевского было «цельное бытие» человека, вполне схожее с «самостоятельностью» Сперанского.

«Отрывки» Киреевского были опубликованы после его смерти А.С. Хомяковым в 1857 г. [Киреевский, 1857, с. 1-24]. Вероятно, под влиянием Киреевского Хомяков уже в 1855 г. применял такую формулу: «Церковь как личность живая» [Хомяков, 1994, т. II, с. 121]. о «живой конкретной личности», каждая из которых «имеет свои личные свойства, как существо самостоятельное», говорил в 1859 г. филолог-славянофил Ф.И. Буслаев [Буслаев, 2015, с. 564]. П.Д. Юркевич, резко критиковавший Гегеля, вслед за Киреевским активно оперировал такими богословскими терминами, как «живая личность» и «нравственная личность» [Юркевич, 1990, с. 96-97, 191, 249, 525-526].

Свт. Феофан Затворник, переводчик «Добротолюбия», также будет отмечать в качестве отличительных особенностей «личности» ее самостоятельность, сложность природы (включающую дух, душу и тело) и «нравственное сознание» (способность смотреть на мир взглядом Творца) [Хондзинский, 2017, с. 19-20]. Святитель писал:

> Человек: дух – душа – тело, – и притом в правом и неправом их состоянии. Лицо же человека, себя сознающее и свободно действующее, одно и то же. Когда сознание и свобода на стороне духа, человек духовен; когда на стороне души, он душевен; когда на стороне плоти, он плотян. Грех завладел душою и телом и всеми силами их, потребностями и отправлениями, извратил их, так что, когда человек состоит под грехом, они действуют не по естеству. Дух же остался не причастным сему повреждению: он всегда свое твердит. Совесть томит грешника и страхом Божиим поражает. Человек-грешник может уши внимания своего заткнуть и не слушать сего гласа; но он всегда готов и не остается бездейственен. На этой несокрушимости духа основывается возможность избавления. Не будь ее, не к чему было бы рук приложить [Феофан Затворник, 2006, с. 588].

И также в другом месте:

> Во внутренней нашей жизни есть высшая некая сторона, или сила, которой сущность есть жить в Боге, по воле Его, отрешенно от всего. я называю ее особою высшею частию нашего естества, духом, – тем духом, который вдохнут в лице первозданного из уст Божиих. <...> Означенные движения духовные есть в нас и составляют высшее наше достояние, норму жизни человеческой, – то, что дела-

> ет человека человеком. <...> Под сим духом есть в нас душа и тело, которые совмещают силы и потребности, приспособленные к жизни на земле: в теле, например, потребность есть, пить, отдыхать, спать и подобные; в душе – потребности семейные, общественные, художественные, деловые, научные и подобные. <...> Задавать тон жизни в человеке должен дух; душа же и тело должны ему покорствовать, состоять в его услужении, действовать в его видах. Силу на это дух почерпает из богообщения, которое облекает его царственною властию над душою и телом. в первозданных до падения так это и было. Они жили духом в Боге, и дух их, черпая из сего богообщения силы, властвовал над душою и телом. Но когда они по вражью искушению пали, порядок движений их жизни изменился. Дух, отпав от Бога, потерял властную над душою и телом силу, и они начали вести свои дела независимо от него, по своей воле. От этого все внутри расстроилось и пошло врознь. Духовные движения оставлены в стороне; качествовать начала в человеке жизнь душевно-телесная, с слабыми остатками проявлений духа, – и он перестал быть тем, чем должен был быть. При этом потребности души и тела, сами по себе безвинные, не будучи управляемы высшею силою, повлекли к разным способам своего удовлетворения и превратились в кучу наклонностей и привычек, уже небезвинных по причине преобладания, излишества, уклонения от своего природного чина и даже неестественности. к тому же среди их развился особый класс неправых движений, страстей, противников всякого добра, порождений эгоизма под влиянием врага нашего, диавола. Таково состояние падшего и всякого человека, во грехе пребывающего. <...> Восстановление падшего, которое составляет сущность христианства, бывает именно чрез восстановление духа и возвращение ему власти над душою и телом и очищение их от всех пришедших к ним незаконно наклонностей, привычек и страстей. <...> Для сего Сын Божий воплотился, пострадал и умер на кресте, – чем снял с нас клятву, быв по нас клятва [Феофан Затворник, 2007, с. 230-232].

Свои представления он черпал из учения Св. Отцов: Антония Великого, Исаака Сирина, Ефрема Сирина и других [Творения..., 1994, с. 98-99].

***

Что с учетом этого контекста можно сказать о понимании «личности» и личности Ф.М. Достоевским? Писатель использовал сло-

во «личность» чрезвычайно широко: во всех имевшихся значениях. Употребление устаревающих к тому времени вариантов было характерно для героев, к которым читатель мог отнестись с симпатией и некоторой долей снисхождения. Так герой «Двойника» Сеточкин выговаривал господину Голядкину: «Это всё так-с, и, по крайнему моему разумению, отдаю полную справедливость рассуждению вашему; но позвольте же и мне вам, Яков Петрович, заметить, что личности в хорошем обществе не совсем позволительны-с; что за глаза я, например, готов снести, – потому что за глаза и кого ж не бранят! – но в глаза, воля ваша, и я, сударь мой, например, себе дерзостей говорить не позволю» [Достоевский, 1972-1990, т. I, с. 162-163].

Одновременно с «оскорблением» присутствует также значение «самолюбие, достоинство». в «Бедных людях» встречается такой оборот: «Что мне только достоверно известно, так это то, что прошлый год у нас Аксентий Осипович таким же образом дерзнул на личность Петра Петровича, но по секрету, он это сделал по секрету» [Достоевский, 1972-1990, т. I, с. 67]. Лебезятников кричит Лужину: «Всякому человеку позволительно, надеюсь, защищать свою личность» [Достоевский, 1972-1990, т. VI, с. 281]. Главный герой «Подростка» с жаром говорит: «Куда вы денете протест моей личности в вашей казарме? я давно, господа, желал с вами встретиться! у вас будет казарма, общие квартиры, stricte nécessaire [строго необходимое], атеизм и общие жены без детей – вот ваш финал, ведь я знаю-с. и за все за это, за ту маленькую часть серединной выгоды, которую мне обеспечит ваша разумность, за кусок и тепло, вы берете взамен всю мою личность! Позвольте-с: у меня там жену уведут; уймете ли вы мою личность, чтоб я не размозжил противнику голову?» [Достоевский, 1972-1990, т. XIII, с. 50]

Подобные значения присутствовали у писателя в изречениях его героев, но редко от первого лица. Например, когда описывался ход мысли Раскольникова: «Несмотря на недавнее мгновенное желание хотя какого бы ни было сообщества с людьми, он при первом, действительно обращенном к нему слове вдруг ощутил свое обычное неприятное и раздражительное чувство отвращения ко всякому чужому лицу, касавшемуся или хотевшему только прикоснуться к его личности» [Достоевский 1972-1990, т. VI, с. 13].

Но, в целом, в авторской речи были уместны иные смыслы. с 1860 г. у писателя появляется понятие «личность» для ироничного обозначения «особы», как правило не слишком привлекательно-

го, но выделяющегося своими качествами «субъекта». Эта традиция была заведена А. Григорьевым в отзыве на «Господина Прохарчина» самого Достоевского (см. выше: «микроскопическая личность»). в «Записках из Мертвого дома» говорилось: «С первого взгляда можно было заметить некоторую резкую общность во всем этом странном семействе; даже самые резкие, самые оригинальные личности, царившие над другими невольно, и те старались попасть в общий тон всего острога» [Достоевский, 1972-1990, т. IV, с. 12]. Или:

> Действительно, везде в народе нашем, при какой бы то ни было обстановке, при каких бы то ни было условиях, всегда есть и будут существовать некоторые странные личности, смирные и нередко очень неленивые, но которым уж так судьбой предназначено на веки вечные оставаться нищими. Они всегда бобыли, они всегда неряхи, они всегда смотрят какими-то забитыми и чем-то удрученными и вечно состоят у кого-нибудь на помычке, у кого-нибудь на посылках, обыкновенно у гуляк или внезапно разбогатевших и возвысившихся. Всякий почин, всякая инициатива – для них горе и тягость. Они как будто и родились с тем условием, чтоб ничего не начинать самим и только прислуживать, жить не своей волей, плясать по чужой дудке; их назначение – исполнять одно чужое. в довершение всего никакие обстоятельства, никакие перевороты не могут их обогатить. Они всегда нищие. я заметил, что такие личности водятся и не в одном народе, а во всех обществах, сословиях, партиях, журналах и ассоциациях [Там же, с. 49].

Или еще так: «Не понравился он мне с первого же дня, хотя, помню, в этот первый день я много о нем раздумывал и всего более дивился, что такая личность, вместо того чтоб успевать в жизни, очутилась в остроге» [Там же, с. 50].

Достоевский позднее неоднократно использовал этот приём, например, в «Скверном анекдоте» («Один, какая-то невзрачная личность в засаленном сюртуке, упал со стула, как только сел за стол, и так и оставался до самого окончания ужина» [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 29]), «Преступлении и наказании» («Один какой-то сел прямо за стол, даже не поклонившись Катерине Ивановне, и, наконец, одна личность, за неимением платья, явилась было в халате, но уж это было до такой степени неприлично, что стараниями Амалии

Ивановны и полячка успели-таки его вывести» [Достоевский, 1972-1990, т. VI, с. 293]; «Тут одна какая-то личность из писцов, в приватном сюртуке, прилаживалась что-то писать у бюро» [Там же, с. 406]) или «Игроке» («…увивалась около кресел одна личность в истасканном сюртуке, пестром жилете, в усах, держа картуз на отлете и с подобострастною улыбкой…» [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 266]). в «Бесах» упоминается революционное стихотворение «Светлая личность» [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 273]. Позднее Достоевский позволил себе близкий по смыслу оборот в отношении Белинского: «Белинский был по преимуществу не рефлективная личность, а именно беззаветно восторженная, всегда, во всю его жизнь» [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 10].

«Субъект» также мог высказаться о себе сам. На общий вопрос о жизни «Что же не вздор?» он отвечает: «Не вздор – это личность, это я сам. Всё для меня, и весь мир для меня создан. Послушайте, мой друг, я еще верую в то, что на свете можно хорошо пожить. а это самая лучшая вера, потому что без нее даже и худо-то жить нельзя: пришлось бы отравиться» [Достоевский, 1972-1990, т. III, с. 365]. Упор сделан на обособленность, самость. «Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться в роде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, в роде как бы первобытного рая, хотя впрочем и будут работать», – так излагается теория Шигалева [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 312]. Эркель прощается с Верховенским: «Петр Степанович, да хотя бы и за границу, ведь я пойму-с; я пойму, что вам нужно сберечь свою личность, потому что вы – всё, а мы – ничто. я пойму, Петр Степанович» [Там же, с. 477]. «Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое», – говорит Смешной человек [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 116].

В 1860-е гг. у писателя также появилась «личность» в значении характера. и опять тут идет рассуждение от имени какого-то лица (интересно отметить, что этим достаточно новым понятием обычно пользуются молодые люди): «Но теперь, теперь, когда бабушка совершила такие подвиги на рулетке, теперь, когда личность бабушки отпечаталась пред ними так ясно и типически (строптивая, властолюбивая старуха et tombée en enfance [впавшая в детство]), теперь, пожалуй, и всё погибло: ведь она, как ребенок, рада, что дорвалась,

и, как водится, проиграется в пух» [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 268-269]. Главный герой «Игрока» также замечает: «Но, чтобы различать красоту души и оригинальность личности, для этого нужно несравненно более самостоятельности и свободы, чем у наших женщин, тем более барышень, – и уж во всяком случае больше опыта» [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 316]. Лизавета Тушина в «Бесах» говорит о происшествиях, «более или менее выражающих нравственную личную жизнь народа, личность русского народа в данный момент» [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 104]. Шатов дает определение: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [Там же, с. 198].

Складывается впечатление, что во всех предыдущих смыслах понятие «личность» использовалось писателем с налетом иронии, а зачастую и сарказма. «Личность» в более серьезном для Достоевского значении самостоятельности и самобытности, близком к понятию «характер», появляется у него достаточно поздно, в 1870-е гг. Обычно это касается на отдельных лиц, а народов: «Сам собою после Петра обозначился и первый шаг нашей новой политики: этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России. и не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность успокоиться и отдохнуть после их бесчисленных вековых страданий; собраться с духом и, ощутив свою новую силу, принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого, сказать и свое слово в цивилизации» [Достоевский, 1972-1990, т. XXIII, с. 47]. Или: «Если даже одну половину примут они, то есть признают хоть самостоятельность и личность русского духа, законность его бытия и человеколюбивое, всеединящее его стремление, то и тогда уже будет почти не о чем спорить, по крайней мере из основного, из главного» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 136].

И все же Достоевский применял понятие «личность» к отдельному человеку и в самом высоком значении. Пользуясь именно этим термином, писатель сформулировал главную проблему человека. Достоевский отметит взаимную зависимость личности и любви. Любовь становится единственной силой, способной человеческую личность сохранить и раскрыть:

Западный человек толкует о братстве как о великой движущей силе человечества и не догадывается, что негде взять братства, коли его нет в действительности. Что делать? Надо сделать братство во что бы ни стало. Но оказывается, что сделать братства нельзя, потому что оно само делается, дается, в природе находится. а в природе французской, да и вообще западной, его в наличности не оказалось, а оказалось начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я, сопоставления этого я всей природе и всем остальным людям, как самоправного отдельного начала, совершенно равного и равноценного всему тому, что есть кроме него. Ну, а из такого самопоставления не могло произойти братства. <...> Разве в безличности спасение? Напротив, напротив, говорю я, не только не надо быть безличностью, но именно надо стать личностью, даже гораздо в высочайшей степени, чем та, которая теперь определилась на Западе. Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. <...> «Это высшее счастье мое – вам всем пожертвовать и чтоб вам за это не было никакого ущерба. Уничтожусь, сольюсь с полным безразличием, только бы ваше-то братство процветало и осталось». а братство, напротив, должно сказать: «Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом все твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце и за твое счастие. Возьми же все и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше личной свободы, как можно больше самопроявления. Никаких врагов, ни людей, ни природы теперь не бойся. Мы все за тебя, мы все гарантируем тебе безопасность, мы неусыпно о тебе стараемся, потому что мы братья, мы все твои братья, а нас много и мы сильны; будь же впол-

не спокоен и бодр, ничего не бойся и надейся на нас [Достоевский, 1972-1990, т. V, с. 79-80].

Именно поэтому Достоевский делает вывод: «В социализме – лучиночки, в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 191].

К.С. Аксаков в 1876 г. обозначит эту дилемму так:

> В человеке есть разумное, сознательное начало личности, отделяющее его от природы. Это начало может возвести его до небес и низвергнуть до ада. Личность дана человеку с тем, чтоб он сознательно и свободно победил ее в себе и нашел для нее центр не в ней самой, а в Боге. Начало личности есть грешное начало, как скоро личность служит себе, и становится высоким подвигом, как скоро личность отрекается от себя и служит не себе, а отказывается от себя, полагая центр не в себе, а в истине и любви братской, и образует общество. в природе видим мы, с одной стороны, единицу, с другой – множество, и то и другое в численном, количественном отношении: ни единица, ни множество не имеют в природе самостоятельного значения, единица теряется во множестве, множество заслоняется единицею. Нет личности – нет и общества. Человек же, который есть сознательная единица, собственным сознательным подвигом должен образовать союз высокой любви, или общество. Этот подвиг, эта борьба личного греховного начала с началом благим, общественным, которое лишь при самоотвержении личности возможно и при котором просветляется себя победившая личность, – эта борьба наполняет всю жизнь человека и человечества и начинается для человека с самых первых дней рода человеческого... [Аксаков, 2009, с. 259]

Однако, по сути, Аксаков воспроизводил старое (1847 г.) представление Самарина. у Аксакова «личность» понимается как самосознание и в сравнении с «обществом» выступает началом подчиненным. у Достоевского – иначе и сложнее: именно личность в основе. При этом он отрицает рациональное понимание личности и никогда не отказывался от своего раннего представления: «Ум – способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце...» и «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори,

что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVIII$_1$, с. 54, 63][1].

Достоевский четко противопоставил два понимания личности. Будучи у гроба своей первой жены в Великий Четверг 1864 г., Федор Михайлович оставил в записной книжке такие слова:

> *16 апреля.* Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей? Возлюбить человека *как самого себя*, по заповеди Христовой – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, отдать его целиком и каждому безраздельно и беззаветно. и это величайшее счастье. Таким образом, закон *я* сливается с законом гуманизма и в слитии оба, *я* и *все* (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо. Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление к этой цели [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 172].

Маша лежала на столе, как принесенное в жертву Тело Христа на престоле. Именно в Великий Четверг в XIX веке вся Россия приобщалась Святых Христовых Тайн. о вселенской Евхаристии пишет в своем отрывке Достоевский. «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся...»

Писатель позднее пояснит эту мысль в подготовительных материалах к «Бесам»: «Нравственность Христа в двух словах: это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше. Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, – опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно и помыслить?» [Достоевский,

[1] Письма М.М. Достоевскому, 31 октября 1838 г., 16 августа 1839 г.

1972-1990, т. XI, с. 193] «Закон личности на земле», о котором говорит Достоевский, вступает в силу именно тогда, когда эта личность замыкается на своем «Я». Противопоставить этому можно только «первоо*б*разную власть духа». Без самопожертвования (то есть любви в духе), без «Ты» – а за любым «ты», за любым ближним стоит Христос – личность деградирует, распадается ее внутренняя иерархия. в конечном смысле личность и есть «Ты» («человек человеку Бог»). Мысль Достоевского тут находится в русле представлений тех авторов XIX в., которые опирались на святоотеческое наследие. и хотя авторы «Добротолюбия» не использовали понятие «личность», сама аскетическая проблематика неизменно предполагает живой личный опыт и апеллирует к «цельному бытию» человека.

Таким образом, уже к середине XIX в. в России формировалось два понимания человеческой личности: одно было основано на святоотеческом наследии и предполагало самореализацию человека в духе и любви, конечной задачей личности выступало обожение; второе происходило от идеалистической (гегелевской) философии и было связано с самосознанием и переживанием собственного «Я», порождавшим служение «спасительной идее». Раскрытие личности, иными словами, предполагало два прямо противоположных пути – в Боге и через Бога или в себе самом и через самого себя. Совет, позднее данный Достоевским юному Д.С. Мережковскому, имел ключевое значение: «Страдать надо» [Мережковский, 1914, т. XXIV, с. 111]. Кто сам не страдает и не преображается в страдании (покаяние), тот заставляет страдать других. Эта логика лежит в основе любой социальной утопии, любой «спасительной идеи», при реализации которой насилие неизбежно извращает начальную цель.

Список литературы

Аксаков, 2009 – *Аксаков К.С.* Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 608 с.

Григорьев, 1980 – *Аполлон Григорьев*. Воспоминания. Л.: Наука, 1980. 455 с.

Бакунин, 1934-1935 – *Бакунин М.А.* Собр. соч.: в 4 т. 1828-1876. М.: Изд-во Всесоюз. О-ва политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934-1935.

Белинский, 1953-1959 – *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Издательство Академии наук СССР. 1953-1959.

Буслаев, 2015 – *Буслаев Ф.И.* Русский быт и духовная культура. Институт русской цивилизации, 2015. 1008 с.

Московский городской листок, 1847 – *Г.А.* [Григорьев А.А.] Обозрение журналов за апрель // Московский городской листок. 1847. № 116. 30 мая. С. 465.

Гегель, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.

Гегель, 1990 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.

Герцен, 1956 – *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 томах. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954-1965.

Добротолюбие, 2010 – Добротолюбие: дополненное: в 5 тт. / в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского. М.: Сибирская Благозвонница, 2010.

Добротолюбие..., 1798 – Добротолюбие, или словеса и главизны священного трезвения... Ч. 1-4. М.: Изд-во Синодальной типографии, 1793-1798 (1799?).

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30-ти томах. Л.: Наука, 1972-1990.

Кавелин, 1989 – *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. 656 с.

Кант, 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.

Карамзин, 1993 – *Карамзин Н.М.* История Государства Российского: в 12 т. М.: Московский рабочий, 1993-1994.

Карамзин, 1984 – *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 726 с.

Киреевский, 1857 – *Киреевский И.В.* Отрывки // Русская беседа. 1857. Т. I. Кн. 5. Отд. «Науки». С. 1-24.

Киреевский, 2002 – *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. М.: Правило Веры, 2002. 215 с.

Кондаков, 2005 – *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. 337 с.

Лавров, 1965 – *Лавров П.Л.* Философия и социология. Избранные произведения в двух томах. М.: Мысль, 1965.

Майков, 1985 – *Майков В.Н.* Литературная критика. Л.: Художественная литература, 1985. 417 с.

Мережковский, 1914 – *Мережковский Д.С.* Автобиографическая заметка // Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского. М.: Издание т-ва М.О.Вольф, 1914. Т. XXIV. С. 107-116.

Общественная мысль, 2010 – Общественная мысль России XVIII века: в 2-х томах. М.: РОССПЭН, 2010. Т. 2. Philosophia moralis. 376 с.

Русский архив, 1870 – Письма Сперанского к Ф.И. Цейеру // Русский архив. 1870. С. 174-200.

Русский архив, 1870 – Письмо Сперанского к С.М. Броневскому // Русский архив. 1870. С. 199-202.

Пушкин, 1994-1997 – *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: в 17 т. М.: Воскресенье, 1994-1997.

Творения..., 1994 – Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем [в 8 вып.]. Т. 1, вып. 1-2. М.: Паломник, 1994. 250 с.

Уваров, 2010 – *Уваров С.С.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. 720 с.

Феофан Затворник, 2007 – *Феофан Затворник, свт.* о различных предметах веры и жизни. М.: Правило веры, 2007. 592 с.

Феофан Затворник, 2008 – *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2008. 488 с.

Феофан Затворник, 2006 – *Феофан Затворник, свт.* Толкование Апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). М.: Правило веры, 2006. 743 с.

Хомяков, 1994 – *Хомяков А.С.* Сочинения: в 2 т. М.: Медиум, 1994.

Хондзинский, 2017 – *Хондзинский П., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 11-27.

Шеллинг, 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989.

Юркевич, 1990 – *Юркевич П.Д.* Философские сочинения. М.: Правда, 1990. 670 с.

References

Aksakov K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and People]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2009. 608 p. (In Russ.)

Apollon Grigor'ev. *Vospominaniia* [Memories]. Leningrad, Nauka Publ., 1980. 455 p. (In Russ.)

Bakunin M.A. *Sobranie sochinenii i pisem*: *v 4 t.* 1828-1876. [Collected Works and Letters. 1828-1876. Works: in 4 vols.]. Moscow, Izd-vo Vsesoiuz. o-va politkatorzhan i ssyl'noposelentsev Publ., 1934-1935. (In Russ.)

Belinskii V.G. *Polnoe sobranie sochinenii*: *v 13 t.* [Complete Works: in 13 vols.]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ. 1953-1959. (In Russ.)

Buslaev F.I. *Russkii byt i dukhovnaia kul'tura* [Russian Everyday Life and Spiritual Culture]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2015. 1008 p. (In Russ.)

G.A. [Grigor'ev A.A.] Obozrenie zhurnalov za aprel' [April Journal Review]. *Moskovskii gorodskoi listok*, 1847, № 116, May 30, p. 465. (In Russ.)

Gegel' G.V.F. *Fenomenologiia dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow, Nauka Publ., 2000. 495 p. (In Russ.)

Gegel' G.V.F. *Filosofiia prava* [Philosophy of Right]. Moscow, Mysl' Puibl., 1990. 524 p. (In Russ.)

Gertsen A.I. *Sobranie sochinenii: v 30 t.* [Collected works: in 30 vols.]. Moscow, Izd-vo Akademii nauk SSSR Publ., 1954-1965. (In Russ.)

Dobrotoliubie dopolnennoe: v 5 t. [Philokalia. In 5 vols.], trans. by Theophan the Recluse of the Vysha Monastery. Moscow, Sibirskaia Blagozvonnitsa Publ., 2010. (In Russ.)

Dobrotoliubie, ili slovesa i glavizny sviashchennogo trezveniia... [Philokalia, or Words and Origins of Holy Sobriety...]. Parts 1-4. Moscow, Izd-vo Sinodal'noi tipografii Publ., 1793-1798 (1799?). (In Russ.)

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t* [Complete Works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Kavelin K.D. *Nash umstvennyi stroi: Stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury* [Our Cast of Mind: Articles on the Philosophy of Russian History and Culture]. Moscow, Pravda Publ. 1989. 656 p. (In Russ.)

Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow, Nauka Publ., 1980. 712 p. (In Russ.)

Karamzin N.M. *Istoriia Gosudarstva Rossiiskogo: v 12 t.* [The History of Russian State. In 12 vols.]. Moscow, Moskovskii rabochii, 1993-1994. (In Russ.)

Karamzin N.M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveller]. Leningrad, Nauka Publ., 1984. 726 p. (In Russ.)

Kireevskii I.V. Otryvki [Extracts]. *Russkaia beseda*, 1857, part I, book 5, pp. 1-24. (In Russ.)

Kireevskii I.V. *Razum na puti k istine* [The Intelligence on the Way Towards the Truth]. Moscow, Pravilo Very Publ., 2002. 215 p. (In Russ.)

Kondakov Iu.E. *Liberal'noe i konservativnoe napravleniia v religioznykh dvizheniiakh v Rossii pervoi chetverti XIX veka* [Liberal and Conservative Lines in Spiritual Movements in Russia in the 1st Quarter of the 19th Century]. St. Petersburg, Izdatel'stvo RGPU im. A.I. Gertsena Publ., 2005. 337 p. (In Russ.)

Lavrov P.L. *Filosofiia i sotsiologiia. Izbrannye proizvedeniia: v 2 tomakh* [Philosophy and Sociology. Selected Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1965. (In Russ.)

Maikov V.N. *Literaturnaia kritika* [Literary Criticism]. Leningrad, Khudozhestvennaia literature Publ., 1985. 417 p. (In Russ.)

Merezhkovskii D.S. Avtobiograficheskaia zametka [An Autobiographical Note]. *Polnoe sobranie sochinenii Dmitriia Sergeevicha Merezhkovskogo* [Complete Works of Dmitry Sergeevitch Merezhkovsky]. Moscow, Izdanie t-va M.O.Vol'f Publ., 1914. Vol. XXIV. Pp. 107-116. (In Russ.)

Obshchestvennaia mysl' Rossii XVIII veka: v 2 t. [The Social Thought in Russia in the 18th Century: in 2 vols.]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2010. Vol. 2. Philosophia moralis. 376 p. (In Russ.)

Pis'ma Speranskogo k F.I. Tseieru [Speransky's Letters to F.I. Zeier]. *Russkii arkhiv*, 1870, pp. 174-200. (In Russ.)

Pis'mo Speranskogo k S.M. Bronevskomu [Speransky's Letter to S.M. Bronevsky]. *Russkii arkhiv*, 1870, pp. 199-202. (In Russ.)

Pushkin A.S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 17 t.* [Complete Works: in 17 vols.]. Moscow, Voskresen'e Publ., 1994-1997. (In Russ.)

Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Feofana Zatvornika. Sobranie pisem [v 8 vyp.] [Works of Our Holy Father Theophan the Recluse. Collected Letters. In 6 Issues]. Vol. 1. Is. 1-2. Moscow, Palomnik Publ., 1994. 250 p. (In Russ.)

Uvarov S.S. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2010. 720 p. (In Russ.)

Feofan Zatvornik, svt. *O razlichnykh predmetakh very i zhizni.* [On Different Matters of Belief and Life]. Moscow, Pravilo very Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)

Feofan Zatvornik, svt. *Pis'ma o molitve i dukhovnoi zhizni. Sobranie pisem* [Letters About Prayers and Spiritual Life. Collected Letters] Moscow, Pravilo very Publ., 2008. 488 p. (In Russ.)

Feofan Zatvornik, svt. *Tolkovanie Apostola Pavla k Rimlianam (glavy 1-8)*. [Exegesis of Apostle Paul's Epistle to the Romans. Ch. 1-8]. Moscow, Pravilo very Publ., 2006. 743 p. (In Russ.)

Khomiakov A.S. *Sochineniia: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Medium Publ., 1994. (In Russ.)

Khondzinskii P., prot. Antropologiia sviatitelia Feofana Zatvornika i zarozhdenie pervykh personalisticheskikh kontseptsii v russkom bogoslovii [Saint Theophan the Recluse's Anthropology and the Appearance of the First Personalistic Concepts in Russian Theology]. *Vestnik PSTGU*, 2017, ser. I (Theology. Philisophy. Religious Studies), is. 70, pp. 11-27. (In Russ.)

Shelling F.V.I. *Sochineniia*: *v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1989. (In Russ.)

Iurkevich P.D. *Filosofskie sochineniia* [Philosophical Works]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 670 p. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-72-97

Лазарь Милентиевич

Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта

Lazar Milentijevic

The Clash of Two Christianities in the Images of Zosima and Ferapont

Об авторе: Лазарь Милентиевич, соискатель, ассистент на философском факультете в Нови-Садском университете, Нови-Сад (Сербия).
E-mail: milentijeviclazar@mail.ru

Аннотация: В данной статье будет рассмотрена точка взаимокасания и взаимоотталкивания двух христианств в героях романа «Братья Карамазовы». Необходимо будет указать на принципиально два разных отношения к миссии церковного служителя: один проповедует любовь, призывая человека жить *в миру* и *для мира,* в то время как другой выдвигает аскетический образ жизни, в котором теряется «образность» Христа. Если светлый строй души Зосимы делает для него возможным увидеть рай в настоящем, то мрачная фигура Ферапонта догматизирует некоторые христианские истины, в результате чего для него человек – вечный узник в крепости греха. Дар любви первого – это торжество Слова и жизни, в которой «все хорошо и великолепно, потому что все истина». В его лексиконе отсутствует неистовость и ненависть по отношению к инакомыслящим – только сочувствие к страдающим. Аскет Ферапонт, одержимый греховным состоянием мира, в одном шаге от введения инквизиции. В постнике нельзя не увидеть желание утвердить свою духовную власть и могущество, что показано в сцене после смерти Зосимы. В его картине мира существует наслаждение победившего и муки пораженного, без возможности спасти падшего или облегчить его долю. Зосима на смертном одре видит мир, в котором есть смерть и рождение, ведь для него солнце заходит и каждодневно восходит, в то время как Ферапонт утверждает Христа, Который «победил заходящу солнцу».

Ключевые слова: Достоевский, христианство, Зосима, Ферапонт, столкновение, диалектика.

Для цитирования: *Милентиевич Л.* Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 72–97.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-72-97

About the author: Lazar Milentijevic, PhD candidate, professor assistant at the Philosophical faculty at the University of Novi Sad (Novi Sad, Serbia).
E-mail: milentijeviclazar@mail.ru

Abstract: This paper considers the points of contact and repulsion between two streams of Christianity, as epitomized by two characters from the novel *The Brothers Karamazov*. It is necessary to stress two fundamentally different attitudes to the priest's mission: one preaches love, calling people to live in the world and for the world, while the other puts forward an ascetic way of life in which the "imagery" of Christ is lost. While the bright nature of Zosima's soul allows him to see the Paradise in the present, the gloomy figure of Ferapont dogmatizes some Christian truths that make the man an eternal prisoner in the fortress of sin. The gift of love of the former is the triumph of the Word and of a life where "everything is good and magnificent, because everything is truth". In his vocabulary, there is no frenzy and hatred towards the dissenters: only sympathy for the suffering. The ascetic Ferapont, obsessed with the sinful state of the world, is one step from the Inquisition. It is impossible not to see in this man the desire to assert his spiritual authority and power, as it is shown in the scene following the death of Zosima. In his perception of the world, there is the pleasure of the Winner and the torment of the defeated, without the possibility of saving the fallen or easing his share. On his deathbed, Zosima sees a world in which there is death and birth: after all, for him the sun sets, and rises every day. Ferapont, instead, affirms a dark Christ, who "triumphed on the setting sun".

Key words: Dostoevsky, Christianity, Zosima, Ferapont, collision, dialectic.
For citation: Milentijevic L. The Clash of Two Christianities in the Images of Zosima and Ferapont. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 72–97.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-72-97

М. Бубер писал, что в мире происходят сложные и запутанные процессы, которые глубоко погружены в динамическую двойственность, раскрывающую две стороны или два момента одного и того же явления: «Мир двойственен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать [Бубер, 1995, с. 16]. В образах Зосимы и Ферапонта Достоевский показал жизнь направлений, которые, являясь частью одной христианской мысли, могут в одно и то же время соприкасаться и отталкиваться, противодействовать и сливаться, течь отдельно и в чем-то совпадать. Здесь очень важен факт обращенности Достоевского к разным

религиозным и философским идеям, что позволяет данную тему воспринимать в орбите надконфессионального спора и увидеть силу напряжения частей внутри целого[1]. Поэтому Вл. Соловьев в своей второй речи о Достоевском писал: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне свободным мыслителем и могучим художником» [Соловьев, 1912, т. III, с. 203]. Достоевский, охватывая предмет из разных перспектив, всегда старался создать целостную картину: рассматривая предмет необходимо поворачиваться и отворачиваться, использовать множество сосуществующих перспективных углов, примеривать pro et contra.

Наглядно показан феномен, что внутри одного православия, одной церкви, одной культуры и монастыря, сталкиваются две как будто антагонистические стихии, которые даются как «внутренняя диалектика ищущей мысли» [Зеньковский, 2011, с. 362]. В образах Зосимы и Ферапонта показано, что устремленность к Богу может иметь разные основания и использовать разные средства. Исходя из разных предпосылок, получаются разные концепции: один верит в человеческие силы, призывает к любви и видит разлитую в мире благодать, в то время как второй утверждает религию креста, которая в его интерпретации делает человека вечным узником в крепости греха.

Бердяев отмечал, что два самых великих испытания, которые выпали на долю христианского мира – это испытание гонением и испытание торжеством. Образы мучеников и героев стали положительным идеалом, зародившимся через испытание гонением: «Христиане выдержали его в самом начале существования христианства, когда они подверглись гонению со стороны римской империи, они выдерживают его и в наши дни, когда в России подвергает гонению христиан коммунистическая власть» [Бердяев, 1926]. Намного труднее дается испытание торжеством: «Когда император Константин склонился перед Крестом и христианство стало религией господствующей, государственной, тогда начался длинный период испытания торжеством. И это испытание христиане выдержали не так хорошо, как испытание гонением. Христиане нередко сами

[1] Исследовательница С. Сальвестрони, рассматривая схожий вопрос, ссылается на мнение П. Евдокимова: «Его произведение является не догматическим трактатом, не катехизисом <...> искать доктрину у Достоевского равносильно непониманию его гения во всей полноте. Единственный критический метод, который стоит применять к его творчеству, – это рассматривать его мировоззрение в духе традиций его церкви и вскрыть источники этого мировоззрения» [Сальвестрони, 2001, с. 139].

превращались из гонимых в гонителей, соблазнялись царством мира сего, господством над миром. Тут и внесли христиане те искажения христианства, которые стали предметом обвинения против него» [Там же]. Но если идти по линии размышлений Бердяева, то можно прийти к заключениям, весьма близким к идеям Великого инквизитора. За все катаклизмы и промахи будет обвиняться человеческая несостоятельность, ставшая причиной забвения высоких и не в меру сил заветов. «Человеческое, слишком человеческое» в данной интерпретации становится причиной заземления христианства, ведь все искажения и насилия более бросаются в глаза, чем великая истина. Заостряя данный тезис, можно прийти к утверждению, что Христос был первым и последним христианином.

Продолжая данную тему, можно сказать, что если христианство в образе Ферапонта проходит через искушение торжеством, то самым важным испытанием для Зосимы становится испытание «гонением», – то есть происходящий кризис должен подтвердить или опровергнуть его наставления. Здесь можно вспомнить рассказ Боккаччо о еврее, который весьма тонко анализирует Бердяев, а именно: в этом рассказе еврей, желающий стать христианином, посещает Рим, чтобы увидеть веру людей, стоящих во главе Церкви. Неожиданно все увиденные бесчинства, безобразия и лицемерие оказываются самым важным символом непреходящего значения христианства, потому что именно на этом фоне данная вера укрепилась и распространилась. Предполагаем, что нечто похожее происходит и с верой Алеши Карамазова: земное обесславливание и понижение, которые приходят на смену, как отмечает повествователь, прижизненной святости старца, становятся самой важной вехой в духовном становлении Алеши и утверждении его веры. Это испытание необходимо, чтобы в Алеше родилась неколебимость и уверенность в своем пути, как это случилось в рассказе с евреем. Показано касание религиозного луча, которое может освятить дальнейший путь, и просветление зависит не от силы, а от качества этого луча.

«Вы – соль земли» (Мф. 5:13), – обращается Учитель к своим последователям. Достоевский в черновиках к роману развивал мысль о значимости соответствия роли священника с его деланием, отдельно отмечая необходимость, чтобы жизнь церковного служителя соответствовала идеалам, которые он проповедует и на страже которых он стоит: «“Что теперь для народа священник? Святое лицо,

когда он во храме или у тайн. А дома у себя — он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь, пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера? А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь. Гибель народу, гибель и вере, но Бог спасет. Кричишь, что мало содержания: а ты поди хуже, поди пеш и бос, и увидишь, как увеличится и любовь к тебе, и содержание твое. Правду ли говорят маловерные, что не от попов спасение, что вне храма спасение? Может, и правда. Страшно сие" [Достоевский, 1972-1990, т. XV, с. 253]. Достоевский намекал и на иной путь – путь Алеши Карамазова как монаха в миру[2]. Одним из аналогов данного явления может быть монашеский орден, созданный святым Венсаном де Полем, главный замысел которого был выражен в формуле: «Пусть их часовней будет приходская церковь, монастырем – улицы города или больничные дворы, оградой – святое послушание, а покрывалом – божественная стыдливость», цит. по: [Паскаль, 2011, с. 8].

В данных размышлениях Достоевский соприкасается с идеей «христианского реализма»[3], который должен раскрываться че-

---

[2] Архимадрит Августин (Никитин) подмечает, что в образе Алеши Карамазова Достоевский показал «миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества, в том числе монашества в миру. В России после 1917 г. развитие этого движения подавлялось, но за границей оно все более и более становится реальностью. Так, в начале 1960-х гг. в Греции параллельными формами внутреннего монашества являлись разнообразные и многочисленные развлетвления братства «Зои»; в Сирии – служение «Движения православной молодежи» (M.S.O.) и т.п.» Далее автор приводит слова Л.А. Зандера: «В римско-католической Церкви мы тоже наблюдаем необычайное цветение новых форм духовности, которые должно охарактеризовать тем же термином "внутреннего монашества", – пишет Л. А. Зандер. – Les petits frères et les petites soeurs du Pere de Foucauld, Les prêtres-ouvriers, Les equipiers sociaux (de Garric), Les compagnons d'Emmaus (de l'Abbe Pierre), Le "monastere invisible" (du P. Villan) – не являются ли все эти формы христианской любви и веры практическим осуществлением "опыта деятельной любви", о котором говорил старец Зосима, или, в переложении на более простой язык, той программы, которую наметил для своей жизни Алеша Карамазов: "за людьми сплошь надо, как за детьми ходить, а за иными как за больными в больницах..."» [Августин, 2007, с. 81]

[3] Нельзя не вспомнить, что, описывая Алешу Карамазова, Достоевский подчеркивает «реализм» его веры: «Скажут, может быть, что красные щеки не мешают ни фанатизму, ни мистицизму; а мне так кажется, что Алеша был даже больше чем кто-нибудь реалистом. О, конечно в монастыре он совершенно веровал в чудеса, но, по-моему, чудеса реалиста никогда не смутят. Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 24]. О «христианском реализме» С.Ф. писал, что он «не только не ведет к пассивности, но наоборот, требует *максимального напряжение нравственной*

рез человека, воцерковившегося и оцерковившегося, являющегося деятельной частью богочеловеческого организма и восстанавливающего своим подвигом *мир в миру*[4]: «Ты там нужнее. Там миру нет. Прислужишь и пригодишься. Подымутся бесы, молитву читай. И знай, сынок (старец любил его так называть), что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит Бог преставиться мне – и уходи из монастыря. Совсем иди. <...> Чего ты? Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 71-72]. Достоевский ищет конкретности и применимости религии, что делает из него борца со всеми пустыми абстракциями, в которых выражена, по словам Розанова, «поразительная вражда к реализму, к конкретности», чтобы не рассматривалась «религия – вне конкретного, религия – вне реального» как «всему предшествующая аксиома» [Розанов, 1994, с. 140]. Реализм в данном смысле требует действенного участия в оздоровлении и спасении мира[5].

О значимости диалога и противопоставления двух концепций внутри христианства свидетельствуют слова В. Розанова: «Дело в том, что у меня уже давно в душе стоят, в нерешенном споре, две фигуры из Достоевского – отца Зосимы и отца Ферапонта <...> противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно – он выразил вековечную и уже о самой действительности тысячелетнем борении двух идеалов, благословляющего и проклинающего, миролобызающего и мироплюющего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь – в мировой жизни древа Господня, древа евангельского» [Розанов, 1994, с. 13]. Своеобразную кон-

активности. <...> Христианская активность есть, по существу, активность героическая. Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое призвание с <...> смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства» [Франк, 2011, с. 413-414].

4 Касательно данного момента митрополит Антоний отмечал, что «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, и особенно такого, как Алеша Карамазов» [Антоний, 1921, с. 152].

5 Ср. с идеей Достоевского: «Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее» (Достоевский, 1972–1990, т. XXX_1, с. 68].

цепцию предлагает Бердяев: «В русской православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой духовности. Но были явления, близкие образу о. Ферапонта в «Братьях Карамазовых, т.е. крайнему обскурантизму. Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освобождать духовные силы человека, а их порабощать и сковывать» [Бердяев, 1994, с. 408].

По поводу данного вопроса протоиерей Александр Мень отмечает источники, на которые могли опираться данные образы. «Первый источник был, из начальных, самый главный – это Евангелие. Это учение и провозвестие о Богочеловечестве. То есть о тайне Вечного и тайне человека. Это учение о том, что человек есть исключительно высокое и важное существо для Творца. Это учение о том, что человек возвышается над всем Созданием, потому что сама Вечность вошла с ним в контакт. Потому что он создан по образу и подобию Творца. Потому что в нем как бы живет некая программа будущего: развитие, ход существа, родственного животным, до родственного небу» [Мень, 1989]. Избыток жизни и восторг, который сопровождает слова старца Зосимы, имеет под собой веру в благость жизни, в которой присутствуют светлые стороны бытия, не отвергающие идею существования темноты, но своим существованием сглаживающие видимую дисгармонию в мире.

С другой стороны, в Ферапонте дается опыт традиции аскетической практики, которая зародилась еще до христианства и «включала в себя богатейший опыт внутреннего делания, то есть духовной работы по возрастанию человеческой личности. Эта традиция, шедшая главным образом из Индии, из Греции, принятая церковью через несколько столетий после явления Христа, стала рассматривать окружающий мир, как нечто чуждое внеположенное ему», – пишет протоиерей Александр Мень [Там же]. В образе Ферапонта показана волевая и духовная борьба, выраженная в героической сфере мистико-аскетического опыта, внутренний заряд которого мог перейти к утверждению неотмирного: «не любите мира, ни того что в мире», потому что «мир лежит во зле». И здесь показана опасность придать этим словам страшную интерпретацию: «ненавидьте мир» и «будьте злы к миру».

В образе Зосимы показано преодоление оболочки замкнутости души, дальнейшее приобщение к сверхвременному единению все-

го существующего, в котором обнаруживается весь живой и растительный мир. Зосима учит о существующей взаимосвязи между каждой составляющей в мироздании, определяя ее открытость и способность усваивать нечто иное, в результате чего каждая часть занимает свое должное место в живом организме: «Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно. **А ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается.** Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче и ребенку и всякому животному около тебя, если бы ты был благолепнее, чем ты есть теперь, хотя на одно каплю да было бы. **Все как океан, говорю вам**» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Состояние органичности не подразумевает замещение и заменяемость вещей, потому что этим бы утверждалось механическое перестраивание, которое бы в конце концов могло привести к убожеству: «А что будет, если развивающийся организм будет ради улучшения своего брать отовсюду кусочки живой ткани от других организмов и заменять ими части собственного существа? Не ясно ли, что он изранит только себя? Не ясно ли, что он изранит только себя, что он умрет гораздо ранее, чем достигнет зрелости в том особом типе развития, по которому течет и уже не может не течь его жизнь?» [Розанов, 2015, т. II, с. 46].

Выявление содержания возможно только в процессе приобщения к сверхличному, которое постепенно становится и глубоко личным. Существование в себе и для себя возможно только в случае взаимодействия и взаимопроникновения с другим, как неразрывным элементом целого, ведь «и собственное качество, или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со всем. Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет существенную среду их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности» [Соловьев, 1912, т. III, с. 62]. Каждая вещь, обладая абсолютным значением и живой силой, пребывает не только в страдательном отношении к другой, но и действует на нее, восполняет ее и сама восполняется ей. В этом всеобщем синтезе и кроется подлинное чудо всеобщей взаимосвязи.

На примере Зосимы можно увидеть сакральность или, по выражению, Шлейермахера, «религиозность» чувства[6], ведь именно через него выражается частное бытие и жизнь, в равной же степени как общее бытие и жизнь всей вселенной. Каждая часть вселенной нуждается в полюбовном к себе отношении, потому что из этой связи исходят все заповеди и в соответствии с ней образуются: «Любите друг друга, отцы, – учил старец (сколько запомнил потом Алеша). – Любите народ Божий» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 49]. «Любите все создание Божией, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И уже полюбишь наконец весь мир уже всецелою всемирною любовью» [Там же, с. 289].

Человеческое чувство – это нечто исконное, а потому своими корнями уходящее в вечное и божественное. Чувство «сверхчеловечно»: его земное проявление – это только подступы к непостижимой широте и полноте, в которой должна быть иная насыщенность, которая тем не менее уже предощущается на земле: «многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь <...> Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим <...> [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Оно делает человека соучастником божественного акта и говорит о пребынии в “religio”, и через ощущение иного мира человек находится in religione с Богом. Здесь происходит мистическое касание между видимыми существами и невидимой силой, приводящей все в движение.

Концепция Зосимы утверждает жизнь с ее составляющими явлениями, и только на выстроенном факте жизни возможно «ощущение Бога». А в мире Достоевского «ощущение Бога», любовь к человечеству и бессмертие являются понятиями, находящимися в неразрывной связке: «“Ощущение Бога“. Ощущать Бога – значит ощущать себя бессмертным. Бог и бессмертие души – два коррелирующих по-

---

6 Здесь Шлейермахер отделяет чувственно воспринимаемую религиозность от религиозности, внушаемой понятиями, правилами и обычаями: «Как все истинно человеческие чувства принадлежат к религиозной области, так, с другой стороны, все понятия и всякого рода принципы чужды ей <...>» [Шлейермахер, 1994, с. 83, 228].

нятия, так как это два коррелирующих факта. Один невозможен без другого. Ощущать Бога в себе постоянно, во всякой мысли, во всяком ощущении, во всяком поступке – это и есть бессмертие. Приобрести такое ощущение Бога и означает обеспечить себе бессмертие и жизнь вечную» [Попович, 2004, с. 51], – писал Иустин Попович. В тяге к бесконечной жизни и существованию, человеческий дух посягает на бессмертие, на преодоление временности и конечности. Человеческое существование поддерживает мысль, которая исходит «из убеждений, что человек вечен, что он <...> связан с другими мирами и с вечностью» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 165].

В так описываемом монашеском подвиге Зосимы В. Розанов видел старый тип монашества: «Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно – любящий, нежный, “пантеистический” (мой термин в применении к иночеству). Явился, напр., тип монаха – ректора заведения, – просто не знающего личной жизни, личного интереса; живущего среди учеников буквально, как отец среди детей. Если это не отвечало типу русского монашества XVIII-XIX веков (слова Леонтьева), то может быть и даже наверное, отвечало типу монашества IV-IX веков» [Розанов, 2011, с. 337][7].

Описывая события внутри и около церковных стен, Достоевский показал войну pro aris et focis, выраженную в скрытой и отчасти явной борьбе за авторитет, который ставит во главу угла Великий инквизитор. О Ферапонте сказано, что он жил «в старой, почти развалившейся деревянной келье, поставленной тут еще в древнейшие времена, еще в прошлом столетии, для одного тоже величайшего постника и молчальника отца Ионы, прожившего до ста пяти лет, и о подвигах которого даже до сих пор ходили в монастыре и в окрестностях его многие любопытнейшие рассказы. Отец Ферапонт добился того, что и его наконец поселили, лет семь тому назад, в этой самой уединенной келийке, то есть просто в избе, но которая весьма похожа была на часовню, ибо заключала в себе чрезвычайно много жертвованных образов с теплившимися вековечно пред ними жертвованными лампадками, как бы смотреть за которыми и возжигать их и приставлен был отец Ферапонт» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 151]. О Зосиме же говорили, что он был «честь и слава монастырю» [Достоевский, 1972-1990, XIV, с. 33], в то время как

[7] Весьма значимо, что данный тезис Розанова безусловно принимает и прот. Георгий Флоровский (см. [Флоровский, 1991, с. 301].

Алеша о нем даже скажет «первый в мире человек»[8] [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 201]. Сам старец Зосима в определенные моменты выступает даже как арбитр в некоторых словах-поучениях: «Увы, не верьте таковому единению людей. Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 284]; или, говоря о разных признаках духовного отступничества, он отмечает избранность и превосходство иноческого пути: «Другое дело путь иноческий»[9] [Там же, с. 285]. Похожую черту мы видим и во властном тоне отца Паисия, которым он обращается к Ферапонту: «Изыди же, отче, повелеваю тебе, – прогремел в заключение отец Паисий» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 303]. Данные примеры говорят, что в «авторитете» выражается стремление придать форму и ввести коррективы, которые бы не позволяли «благодатному» содержимому разливаться, сообщая его структуре осязаемость: «Теплота необходима для организма, но ни единственным материалом, ни единственной зиждущею силой для организма она быть не может. Нужны твердые, извне стесненные формы, по которым эта теплота может разливаться, не видоизменяя их слишком глубоко даже и временно, а только делая эти твердые формы полнее и приятнее» [Леонтьев, 1882, с. 28]. Все положительное и действенное предполагает некий вид власти и авторитета, то есть мощи над тем, от чего существо свободно. «Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную

[8] Т.А. Касаткина отмечает следующее: «Однако противодействие старца своему “обожествлению” послушником начинается еще до его кончины и связывается с одним из самых острых и парадоксальных евангельских текстов, который, по сути, разрабатывается Достоевским во всем романе и объясняет его заглавие «Братья Карамазовы» [Касаткина, 2016].

[9] На эту феноменологическую черту весьма убедительно и глубоко указал Аверинцев: «К примеру: действительно ли православие обходится без столь порицаемых Достоевским представлений Чуда, Тайны и –в особенности – Авторитета? О, есть вопросы, которые можно было бы задать знаменитому тексту; но сам этот текст, откровенно говоря, построен так, чтобы скорее исключить вопросы, чем давать ответы. Федор Михайлович – величайший мастер уклончивости, он не даст поймать себя на слове. Его старец Зосима, разве это не само воплощение Авторитета – конечно, подлинного Авторитета; но где критерии подлинности, которые выходили бы за пределы области морализаторских и субъективных чувств? Если этот роман следует понимать против авторитета институционального, то, во-первых, почему это предпочтение одного рода церковного авторитета перед другим представлено как простое и чистое отрицание авторитета вообще? И во-вторых, можно ли сопоставить этот абсолютный харизматизм с учением и повседневной жизнью Церкви <...>» [Аверинцев, 2001].

силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими» [Соловьев, 1912, т. III, с. 48].

В контексте авторитета, бесспорно, очень важен образ отца Ферапонта. На его примере показано, что в одном христианском мире существует целый набор независимых и частных доминант. И одна из доминант откалывается от всеобщего центра и пытается подчинить себе все остальные, претендуя стать самой особенной, всепоглощающей и властной. Ферапонт внушительно укоряет монашка, выдвигая свое духовное превосходство: «Хочешь, чтобы и я перед тобой, монах, ниц упал?» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 152]. Он, выступая как беспощадный обличитель ложных учений и ересей, возвеличивает свой аскетический подвиг и на своем примере показывает узкий путь, который он навязывает человечеству: «То-то. Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны. Ныне поганцы рекут, что поститься столь нечего. Надменное и поганое сие есть рассуждение их» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 153].

Апогей самоутверждения Ферапонта дается в крайне глубокой по своей символической насыщенности сцене, в которой кульминирует идея наказания и аффект страха: «Мой Господь победил! Христос победил заходящу солнцу! – неистово прокричал он, воздевая к солнцу руки и пав лицом ниц на землю, зарыдал в голос как малое дитя, весь сотрясаясь от слез своих и распростирая по земле руки. Тут уж все бросились к нему, раздались восклицания, ответное рыдание... Исступление какое-то всех обуяло» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 304]. Можно сказать, что в этой сцене духовного торжества страх смешивается с «мистическим ужасом перед трансцендентной бездной, перед тайной бытия, Mysterium tremendum, который действительно есть первичный религиозный феномен» [Бердяев, 1926]. Облекаясь именем «своего» Христа и перенимая его державность, аскет самоутверждается и отделяется от «не-своего», «чужого», «пораженного» Христа» Зосимы[10]. Христос

[10] В. Розанов подмечал, что существуют два мировоззрения и культа внутри церкви «Иногда думается, что есть две религии и есть и должны быть два культа, две категории

Ферапонта – это Судия мира, который завещает своим ученикам бороться и победить. Берется повелительный элемент, который также содержится в Евангелии. Кровь на кресте по этой логике требует и крови окрест креста.

Все это происходит в контексте важного диалога в келье Зосимы об отсечении зараженного члена. Зосима отмечает, что церковь не отлучает его от себя, «а лишь не оставляет его отеческим назиданием. Мало того, даже старается сохранить с преступником все христианское церковное общение»: допускает его к церковным службам, к святым дарам, дает ему подаяние и обращается с ним более как с плененным, чем как с виновным» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 60]. В словах Ферапонта, как защитника определенного идеала, мелькают слова Иоанна Крестителя «уже секира при корне дерев лежит» (Мф. 3:10), ведь Ферапонт и его церковь не вовлекает усопшего в свой храм, а отвергает его и предает анафеме, видя в нем только духовного оппонента: «Извергая извергну» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 302], говорит он, входя в келью умершего Зосимы. В Ферапонте отсутствует понимание и терпимость по отношению к инаковому и инаковости. На данную проблему указывает Максим Исповедник: «Я не желаю, чтобы еретики мучались и не радуюсь их злу, – Боже, сохрани! Но сугубо радуюсь их обращению. Я не потерял рассудок, чтобы советовать ценить немилосердие выше человеколюбия» (цит. по [Јустин Поповић, 1974, с. 159-160].

Ферапонт после случившегося с Зосимой пользуется властью положения триумфатора, и его «святодух» становится могущественным, опираясь на библейское «дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). К этому привязывается «духу Святому и нам изволилось», и это «нам» переходит во «мне изволилось». Здесь уже «я» становится непререкаемым, бескомпромиссным. Отсюда авторитет, отсюда сила. Уже не помогают увещевания отца Паисия «не тревожить малое стадо»[11], потому что для Ферапонта возрастает самоощущение святости, которое было естественно присуще апостолам и святым,

---

богослужения: черная, или темная – как ответ на скорбь и метафизику скорби, и светлая, белая, – как продолжение, украшение и дальнейшее развитие тоже врожденных нам радостей, восторгов, упоений, счастья [Розанов, 1995, с. 401].

[11] Явление Бога в душе таинственного посетителя сопряжено со страхом: «Страшный стих, – говорит, – нечего сказать, подобрали. Встал со стула: – Ну, говорит, – прощайте, может больше и не приду... в раю увидимся. Значит четырнадцать лет, как уже “впал я в руки Бога живаго”, – вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются» [Достоевский 1972-1990, т. XIV, с. 281].

а теперь вкатилось в «не поправленное» сердце Ферапонта. Он привык, чтобы многие обращались к нему с большим почтением: монашек к нему обращается с «великий», «блаженный», «святейший» отче»; даже отец Паисий говорит ему «посту и подвижничеству твоему удивляюсь» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 303]. Он требует к себе adoratio, как церковному служителю. Толпа же вторит его амбициям:

> – Вот кто свят! вот кто праведен! – раздавались возгласы уже не боязненно, – вот кому в старцах сидеть, – прибавляли другие уже озлобленно.
>
> – Не сядет он в старцах… Сам отвергнет… не послужит проклятому новшеству… не станет ихним дурачествам подражать, – тотчас же подхватили другие голоса, и до чего бы это дошло, трудно и представить себе, но как-раз ударил в ту минуту колокол, призывая к службе. Все вдруг стали креститься. Поднялся и отец Ферапонт и, ограждая себя крестным знамением, пошел к своей келье не оглядываясь, все еще продолжая восклицать, но уже нечто совсем несвязное [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 304].

Эта секунда ужаса может кисточкой размазаться на годы, на всю жизнь и на дальнейшее развитие цивилизации. За этим может последовать владычество над душами. Везде, где царит грех, будет простираться власть Ферапонта.

Здесь очень важно отметить, что не только Ферапонт, но и Зосима признает существенное действия греха, его ощутимую силу. Это во многом основывается на христианской идее множественности, изменчивости и, самое важное, сдвига: то есть согласно православной трактовке усиливается момент недовершенности акта, который предполагает трансформацию твари, становление «новой тварью». В этой недовершенности можно увидеть порчу, как это делает Ферапонт, указывая на недолжное состояние, которое изначально не было заложено в порядке творения, и в этом случае недовершенность воспринимается как поврежденность, проклятие и разобщение с Богом.

В учении Зосимы грех не отделяет человека от Бога, более того, Христос, как Врач, радеющий о каждом самовольно отпавшим от него, ни о ком не забывает. Он не понуждает человека вернуться, ведь грешник никуда и не уходил, – он всегда входил в круг боже-

ственной милости, что мы и видим в проповеди Зосимы: «Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил Господь воистину кающемуся. Да и совершить не может, совсем, такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную Божью любовь» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 48]. Голгофская жертва Зосимой не отвергается («каждый виноват за всех и за вся»), но в его учении христианство не чуждо светлым, жизнерадостным впечатлениям бытия. Человек грешен по отношению к другому человеку, но по отношению к Богу он всегда свободен, потому что жертва Христа и любая высокая жертва никого не обязывает, – в ней нет тяжбы или насилия.

Постоянное внушение, что человек пребывает в греховном состоянии может создать иллюзию греха и в самом деле грех. Священник Г. Петров писал: «Иисус нигде не говорит: “отрекись”, “отстранись совершенно от всего окружающего тебя”. В своем окончательном заключении Евангелие заповедует нам: “все создано на пользу и на радость человека, но ничто, созданное не должно властвовать над ним”» [Петров, 1997]. В Евангелии от Иоанна, на которое часто ссылался Достоевский, сказано: «Все это сказал Я вам, да радость моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна». (Ин. 15:11) Зосима подчеркивает: «Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные. И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что затрет он дело ваше и даст ему совершиться, не говорите: “силен грех, сильно нечестие, сильная среда скверная, а мы одиноки и бессильны, затрет нас скверная среда и не даст совершиться благому деланию”. Бегите, дети, сего уныния!» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Мир не должен быть темницей, в которую бы человек был затворяем или сам затворялся, почему и В. Розанов заявляет: «И я с Господом в темнице. Казалось бы – религиозно, а в сущности – кощунственно <….> Спаситель пострадал, чтобы маленький и слабосильный, он не гнулся под грехом. Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь обычному, у каждого своему ничтожненькому и легонькому, затираемому легко же добрым (малейшим) делом» [Розанов, 1995, с. 18]. Сила жизненности в человеке поднимается в меру душевной облегченности, далекого и смутного прозрения, что мы «Богу милы. Бог прямо не налюбуется на нас и нашу невинность <...> Ну, тогда мы – герои Богу; с этой мыслью мы ста-

нем геройствовать, и пожалуй, тоже “преломлять кости”, но уже в восторге, в упоении, а не с унылым и смертным взором, как, “со-распинаясь”, преломляем эти кости сейчас. Умереть от радости: да, но то ли это, что вечно умирать от страха и печали» [Там же, с. 20].

В. Розанов весьма убедительно писал, что Ферапонт – это одна из реальностей христианского мира, которая во многом является действенной и весьма важной силой церкви на земле:

> Ферапонту есть какая-то лазейка в христианский мир; Ферапонт прокрадывается туда, «садится» или, пожалуй, «сажается старцем», начинает «крестить чертей» и наконец говорит: «Поклонитесь моему Богу, поклонитесь Заходящему Солнцу»... В самом деле, концепция его до того противоположна благословляющей концепции Зосимы, что при одном имени, при одном месте жительства и, вообще, при полной внешней, по символу веры, слиянности с Зосимой и Паисием – он прямо исповедует другую вовсе веру, имеет второго и именно своего «Бога, с Христом «искупившим мир от греха» и уже «заключившим дьявола» в «бездну» - прямо не имеющего ничего общего! Ферапонт, несмотря на слова о себе «погань есмь» (что довольно верно), имеет Богом себе свою гордость; о, он везде «сядет», несмотря на смиренное «не сяду в старцах», «servus servorum sum» etc. Бог – забыт. Это – именно Навуходоносор, преображенный в «зверя» и пожирающий «траву» в тот самый миг, когда воззрился на мир: «Кто равен Мне в поднебесной». И этот «Навуходоносор», этот «servus servorum» – как показал великий наш аналитик сердца человеческого – возможен в каждом человеке, или, точнее, в зародыше он обитает каждое сердце, Ферапонта, меня, читателя, всякого. Это – дух ложного смирения; дух – прикидывающегося смирения; дух – всем будто бы «служения», который вдруг кончает, как Сикст V при избрании: «Да мне все послужат». Тут есть демон какой-то; т. е. в сердце человеческом есть какая-то демонская струйка, которая, например, начинает: – От большого разума вознеслись вы над моим ничтожеством. Пришел я сюда малограмотен, а здесь что и знал – забыл: сам Господь Бог от премудрости вашей меня маленько защитил (речь Ферапонта же, ibid., стр. 17). И – кончает прямо владычеством над разумом, т. е. насильственным и внешним прямо ломанием его в щепы. Галилею он скажет – «отрекись»; труд Коперника, «не читая», поместит в «Index» (католический каталог «отреченных книг»). Он шел «с сумочкой», «прихрамывая»,

> а кончает, как И. Навин: «Стой, солнце, и не движься, луна». Вся история средневекового папства есть история «отца Ферапонта»; и, повторяем, это — далекая история, это – вечная история, это – история вовсе не кончившаяся еще сейчас, ибо тут завязан какой-то вековечный грех, что-то запутанное в судьбах и характере человека! Не «благословляющее» начало, а «проклинающее»: это самое, самое яркое отличие, водораздельная между Зосимою и Ферапонтом линия, которую из великого страха мы должны держать в уме [Розанов, 1995, с. 13].

Иступленная аскетика, которая требует от него разорвать внешние связи с миром, не рождает в нем потребность завязать с миром новую, внутреннюю и проникнутую любовью связь. Мир в концепции Ферапонта онтологически противостоит подвижнику и его задача – уход и преодоление мира. Для Зосимы мир не просто «страда», а мир людей, ближних и братьев. Прежде всего, он видит «мир Божий» как универсум творения со всей полнотой присутствующей реальности.

На примере Ферапонта можно сказать, что любая власть, которая под собой не имеет безусловное начало правды, переходит в насилие, и любое дальнейшее следование ей может быть только вынужденным. Свободного следования здесь не может возникнуть, потому что оно возможно, только когда существует всеобщее подчинение безусловному нравственному началу, составные части и величины которого равны между собой. «Сын во всем послушен отцу, но не подчинен Ему. Он всесовершенно послушен, ибо всесовершенно и всецело знает Отца как Отца. Он не подчинен Ему, ибо подчинение предполагает несовершенное знание и отношение, и вследствие этого необходимость принуждения» [Шмеман, 1996, с. 144-145]. Чем ниже будет падение, чем глубже будет отчаяние, тем выше поднимется «прощающий», «разрешающий» и «очищающий». И на роль такого «святого при жизни» претендует Ферапонт. И каждый сомневающийся в его святости и оспаривающий его учение станет врагом христианства.

В сопоставлении с «закатом» Ферапонта Зосима благословляет «восход солнца ежедневный» и в то же время любит «закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы изо всей долгой и благословенной жизни, а надо всем-то правда Божия, умиляющая, примиряющая, всепро-

щающая!» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 265] Это умиленное состояние рождается в вере, что земная жизнь «соприкасается уже с новой, бесконечною, неведомою, но близко грядущею жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа, сияет ум и радостно плачет сердце» [Там же]. «Внеположный исток» для старца находится в гармоничной связи с Закатом: пограничные ситуации восхода и заката остаются в границах эмпирической реальности рождения и умирания, но в более сильном онтологическом смысле, как «процессы на границе», они уже метаэмпиричны и выходят за пределы доступного опыта. В концепции Зосимы переход от Солнца Восхода к Солнцу Заката говорит о гармоничном протекании, о едином солнце, что ясно вводит идею необратимости и непреложности бытия[12]. Сила положительного основания утверждается в сопоставлении с противоположным духовным началом («победы» и «закатного солнца»), которое проговаривает отец Ферапонт в своей триумфальной речи.

В ключе данного соотношения двух подходов Семен Франк подмечает, что христианский реализм должен выдержать испытание «конкретной эффективности» и «ненужность суровости». Он подмечает своеобразную тонкость, то есть грань, стоящую между этими двумя ориентирами, крайности которых могут быть выражены в маниловщине, с одной стороны, и в страшном фанатизме, с другой. Диалектическое отношение, кажущееся наиболее разумным, не могло не привлекать мыслителя, хотя он сам не мог не видеть антиномичность внутри данного явления, в котором очевидно колебание от «причинения страданий» до «силы любви» и «человечности»: «Если эта активность, по самому своему существу, как мы видели, должна быть сурово мужественной, если она, в сознании ответственности за судьбу ближних и мира, должна скорее брать на себя грех непосредственного причинения страданий, чем расслабляться сентиментально-мечтательной, безответственной добротой, – то, с другой стороны, действующая в ней сила любви будет непосредственно сказываться в том, что она будет избегать всякой ненужной, излишней суровости мер и будет одушевляться человечностью, чувством уважения и любви к святыне человеческой личности» [Франк, 2011, с. 273].

[12] Дурылин подчеркивал, что «Солнце – древний исконный символ бытия. Заходящее солнце – символ неистребимости, нескончаемости бытия: солнце заката, тихое и преклонное, есть вместе и солнце восхода: единое солнце <...>» [Дурылин, 1928, с. 194].

На примере соотношения двух образов в романе ставится на проверку, казалось бы, неопровержимая формула Блаженного Августина: «В главном – единство, во второстепенном – многообразие, и во всем любовь». Как уже было указано, любовь является одним из важнейших постулатов в концепции Зосимы. Но переплетением чудных нитей Достоевский вскрывает парадоксальность, указывая на то, что любовь может породить ненависть и злобу: «Из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с.28]. В капитане Снегиреве любовь Алеши Карамазова взрывает гордость и боль: «– Видели-с, видели-с! – взвизгнул он Алеше, бледный и исступленный, и вдруг подняв вверх кулак, со всего размаху бросил обе смятые кредитки на песок, – видели-с? – взвизгнул он опять, показывая на них пальцем, – ну, как вот же-с!.. – И вдруг, подняв правую ногу, он с дикою злобой бросился их топтать каблуком, восклицая и задыхаясь с каждым ударом ноги. – Вот ваши деньги-с! Вот ваши деньги-с! – Вдруг он отскочил назад и выпрямился перед Алешей. Весь вид его изобразил собой неизъяснимую гордость» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 193]. Примеров в творчестве Достоевского можно подобрать очень много. Образовавшееся расхождение сердца препятствует энергии любви. В извечных историях также показано, что любовь может вызывать противоположное чувство: Авель был убит Каином из-за того, что любовь Бога к нему была более сильной; Прекрасный Иосиф в библейском рассказе был возненавиден братьями за то, что он был наиболее из них любимым; Христос учил о любви, а его сделали пленником и распяли. Данте на вратах ада поставил страшное: «И я первой любовью сотворен». Здесь нельзя не вспомнить весьма правдивые (человеческие) размышления госпожи Хохлаковой о том, что нескончаемая и непрекращающаяся любовь становится мукой и крестом, если отсутствует ответная любовь:

> – Да, но долго ли бы я могла выжить в такой жизни? – горячо и почти как бы исступленно продолжала дама. – Вот главнейший вопрос! Это самый мой мучительный из вопросов. Я закрываю глаза и спрашиваю сама себя: долго ли бы ты выдержала на этом пути? И если больной, язвы которого ты обмываешь, не ответит тебе тотчас же благодарностью, а напротив станет тебя же мучить капризами, не ценя и не замечая твоего человеколюбивого служения, станет

> кричать на тебя, грубо требовать, даже жаловаться какому-нибудь начальству (как и часто случается с очень страдающими) – что тогда? Продолжится твоя любовь или нет? И вот – представьте, я с содроганием это уже решила: если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою «деятельную» любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагодарность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить! [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 52-53]

На эту страшную дилемму Зосима, кажется, не может дать убедительного ответа, потому что деятельная любовь, на самом деле, является подвигом, который может принести больше страданий, чем радостей. Человек же ищет для себя двухмерной любви, и это реальность. В мире Достоевского жаждут любви и в горизонтальном измерении (то есть в мире людей) и в вертикальном измерении (то есть от Бога), – и ответа на свою любовь человек, соответственно, ждет и оттуда, и Оттуда. Подвиг Христа есть потому и подвиг, что Он, отдавая всего себя и свою любовь за человечество, не требует ответной любви, а если последует холодное и отгораживающее признание о Его ненужности, то Он будет ждать любимое Им человечество, которое должно овладеть искусством быть любящим.

О сложности данного явления Бубер писал, что «двоение возникает в результате соприкосновения с другим, в результате чего рождается близость, в которой все-таки сохраняется последняя и неустранимая дистанция» [Бубер, 1995, с. 235]. Несмотря на всеобщую духовную, родовую и моральную разобщенность в романе «Братья Карамазовы», Достоевский видел потребность в высшем и целостном соединении, о чем и свидетельствует запись из черновиков к Братьям Карамазовым: «Все в лихорадочном состоянии и все как бы **в своем синтезе**» [Достоевский, 1972-1990, т. XV, с. 316]. В показанных в романе кризисах и катастрофах, которые для религиозного субъекта указывают путь одухотворения и очеловечения, проявляется двухчленность, двухприродность религиозной жизни. Данная двухсоставность предполагает актуальность, изменяемость и динамичность религиозного субъекта.

Зосима учит, что сила преуспеяния в любви убеждает в бессмертии Бога, бессмертии души. Таким образом, любовь к Богу предполагает любовь к человечеству и наоборот, а если данная связь

отсутствует, то это contradictio in adjecto[13]. Причем любовь не должна действовать ограничительно и избирательно, а должна направляться на разные объекты. Любовь в концепции Зосимы – это самоотдача и взаимопроникновение или, как говорил П. Флоренский, «действие Бога во мне и меня в Боге; это содействование – начал моего приобщения жизни и бытию Божественным, т.е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя» [Флоренский, 1990, т. I, с. 75]. Единство и взаимосвязь двух направлений любви Авва Дорофей проиллюстрировал на примере круга: «Если круг сей есть мир, а самый центр круга – Бог, радиусы же, т.е. прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути жизни человеческой. Итак, на сколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, на столько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу; столько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и столько приближаются друг к другу, сколько приближаются к Богу» [Авва Дорофей, 1991, с. 56]. В этой взаимосвязи раскрывается глубокая мистическая диалектика и внутренняя борьба, потому что и той, и другой любви присуща тенденция к изоляции и самозамыканию.

Но если Аврааму было заповедовано: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую укажу тебе» (Быт. 12:1), то лишь для того, чтобы вновь вернуться к человечеству: «И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3) Диалектика в данном случае подразумевает дистанцирование от всей хаотической и какофонической стихии мира, но эта разъединенность никогда не должна переходить в разобщение или прерывать внутренние связи, проникнутые любовью к человечеству: отделяясь от всех, но состоять в единении. «Религиозную жизнь и особенно христианскую жизнь невозможно себе представить как стояние неизменяющегося религиозного субъекта перед неизменяющимся религиозным объектом. Религиозный процесс, который может быть назван первичным религиозным феноменом, есть двойной процесс – процесс рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге, откровения Бога человеку и откровения человека Богу» [Бердяев, 1926]. Религиозный процесс, который своими корнями держится за двухчленность феномена, свидетельствует о тра-

---

[13] Иегова говорит: «Я люблю тебя любовью вечною, и потому продлю к тебе благоволение» (Иер. 31:3).

гизме религиозной жизни и о динамике, которая не может не быть трагичной.

На примере двух образов показано, что в христианстве, как его понимал Достоевский, не статичное, неподвижное пребывание, а процесс, подразумевающий актуальность и изменяемость, – процесс, в котором происходит история и драма. Цель этого процесса – преодоление «онтологического расщепления» и воссоединение разрозненных связей. Писатель предвосхищает, что бесславная смерть Зосимы и «торжество» Ферапонта, который намного старше духовного оппонента, говорит о живучести не только аскета, но и его учения, которое всегда будет весьма важным аргументом в установлении земного владычества. Великий инквизитор был аскетом, как и Ферапонт, так что после героической аскезы («сделать свободным и совершенным») данная перспектива актуальна и для Ферапонта, который идет по тому же пути, как и Великий инквизитор. Земному торжеству Ферапонта противопоставлено, по выражению Евагрия, «малое воскресение», и оно должно ознаменовать воскресение прежде всеобщего, воскресение прежде воскресения. Воскресшие Христос и Зосима в главе Кана Галилейская – это уже не только предвкушение и отдаленное чаяние, но и живущая в его душе реальность: парусия начинается в душе Алеши Карамазова. «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне совоскресаю» [Григорий Богослов, 1994, т. I, с. 18].

Несмотря на земное торжество Ферапонта, душа Алеши Карамазова, в которой зародились отталкивание и ужас, в главе «Кана Галилейская» переживает пасхальную радость воскресения старца, который сидит одесную Христа. Григорий Палама писал, что «говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же, встреча с Богом и Богообщение – это одна из высших сфер мистико-аскетического опыта» [Хоружий, 1998, с. 15]. Это не Христос Ферапонта, карающий и мстящий, а Влюбленный в человечество и Вступающийся за праздник, не Позволяющий радости прекратиться и всегда Призывающий новых гостей: «Не бойся его. Страшен величием пред нами, ужасен высотою своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже навеки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 327] Христианский

круг Зосимы, если возводить к философским понятиями, ноуменален, в то время как круг Ферапонта феноменален, не божественен и является историческим явлением. В «Кане Галилейской» показан не «пир на празднике чужом», а именно пир, празднующий жизнь всего человечества, на котором Ферапонт может предстать в образе одного из новых гостей. В воцарившейся ночи торжества страха слышен призыв любви, на который аскет может откликнуться.

Список литературы

Авва Дорофей, 1991 – *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения и послания. Тула: Приокское кн. изд-во, 1991. 306 с.

Аверинцев, 2001 – *Аверинцев С.С.* «Великий инквизитор» с точки зрения advocatus diaboli // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001. Лекция в Париже в 1993. Цит. по: URL: https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%90/averincev-sergej-sergeevich/dve-statji-i-odna-lekciya/1

Августин, 2007 – *Архимандрит Августин (Никитин)*. Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 18. Спб.: Наука, 2007. С. 62-85.

Антоний, 1921 – *Антоний (А. Храповицкий)*, митрополит. Словарь к творениям Ф.М. Достоевского. «Не должно отчаиваться». София, 1921. 184 с.

Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.В.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.

Бердяев, 1926 – *Бердяев Н.В.* Спасение и творчество. Два понимания христианства // Путь. 1926. № 2. С. 26-46.

Григорий Богослов, 1994 – *Святитель Григорий Богослов*. Слово 1. На Святую Пасху и о своем замедлении – Слово первое на святую пасху и замедление // Творения иже во святых отца нашего Григорий Богослова, Архиепископа Константинопольского: в 2 т. Свято-Троикая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 18.

Бубер, 1995 – *Бубер М*. Два образа веры: Пер. с нем / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика, 1995. 464 с.

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Дурылин, 1928 – *Дурылин С.* Об одном символе у Достоевского // Достоевский. М.: ГАХН, 1928. С.163-198.

Зеньковский, 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.

Касаткина, 2016 – *Касаткина Т.А.* Идеал монашества и его пропасти и подводные камни в последнем романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // IV Летние чтения в Даровом / ред.-сост. В. А. Викторович. Коломна: ИД «Лига», 2016. С. 30-41

Леонтьев, 1882 – *Леонтьев К.* Наши новые христиане, Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на праздник Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?») М.: Тип. Е.И. Погодиной, Софийская набер., д. Котельниковой, 1882. 68 с.

Мень, 1989 – Мень А. Два пути понимания христианства. URL: http://www.alexandrmen.ru/lectures/twoway.html

Паскаль, 2011 – *Паскаль Б.* Мысли Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. М.: АСТ: Астрель, 2011. 544 с.

Петров, 1997 – *Петров Г.* Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. URL: http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm

Поповић, 1974 – *Јустин (Поповић)*, архимандрит. Православна Црква и екуменизам. Салоники: Изд. Манастира Хиландара, Света Гора, 1974. 219 с.

Попович, 2004 – *Преподобный Иустин (Попович)*. Философские пропасти. М.: Изд. Совет. Рус. Прав. Цер., 2004. 280 с.

Розанов, 1994 – *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Издательство «Республика», 1994. 476 с.

Розанов, 1995 – *Розанов В.В.* Около церковных стен. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 560 с.

Розанов, 2001 – *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 337 с.

Розанов, 2015 – Розанов В.В. Полн. собр. соч.: в 35 томах. Спб.: Росток, 2015. Т.2. 480 с.

Сальвестрони, 2001 – *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. Спб.: Академический проект, 2001. 187 с.

Соловьев, 1912 – *Соловьев Вл. С.* Собр. соч.: в 10 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. Спб.: Книгоизд. Товар. «Просвещение», 1912. 440 с.

Флоренский, 1990 – *Флоренский П.* Столп и утверждение истины: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т.1. 496 с.

Флоровский, 1991 – *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 599 с.

Франк, 2011 – *Франк С.* Свет во тьме. М.: Изд-во Белорусс. Экзархата, 2011. 832 с.

Хоружий, 1998 – *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд. Гуманит. лит., 1998. 352 с.

Шлейермахер, 1994 – *Шлейермахер Ф.Д.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Спб.: Алетейя, 1994. 423 с.

Шмеман, 1996 – *Прот. Александр Шмеман*. Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: Паломник, 1996. 207 с.

References

Avva Dorofei. *Dushepoleznye poucheniia i poslaniia* [Soulful Teachings and Messages]. Tula, Priokskoe kn. Izd-vo Publ., 1991. 306 p. (In Russ.)

Averintsev S.S. “Velikii inkvizitor” s tochki zreniia advocatus diaboli [The Grand Inquisitor from the Point of View of Advocatus Diaboli]. Averintsev S.S. *Sofiia-Logos. Slovar'* [Sofia-Logos. Dictionary]. Kiev Publ., 2001. Lektsiia v Parizhe [Lecture in Paris] (In Russ.)

Arkhimadrit Avgustin (Nikitin). Sv. Frantsisk Assizskii, Dostoevskii i vostochnoe monashestvo [St. Francis of Assisi and Eastern Monasticism]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007, pp. 63-85. (In Russ.)

Antonii (A. Khrapovitskii), mitropolit. Slovar' k tvoreniiam F.M. Dostoevskogo [Dictionary for

Dostoevsky's Works]. *"Ne dolzhno otchaivat'sia"* [Do not Despair]. Sofiia, 1921. 184 p. (In Russ.)

Berdiaev N.V. *Filosofiia svobodnogo dukha* [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russ.)

Berdiaev N.V. Spasenie i tvorchestvo. Dva ponimaniia khristianstva [Salvation and Creation. Two Ways of Understanding Christianity]. *Put'*, 1926, № 2, pp. 26-46. (In Russ.)

Sviatitel' Grigorii Bogoslov. Slovo 1. Na Sviatuiu Paskhu i o svoem zamedlenii – Slovo pervoe na sviatuiu paskhu i zamedlenie [Oration 1. For the Easter]. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Grigorii Bogoslova, Arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: in 2 vols.* [Works of St. Gregory the Theologian: in 2 vols.]. Sviato-Troikaia Sergieva Lavra Publ., 1994. Vol. 1. P. 18. (In Russ.)

Buber M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith], trans. from Germ. and ed. by P.S. Gurevic, S.Ia. Levit, S.V. Lezov. Moscow, Respublika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.)

Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990.

Durylin S. Ob odnom simvole u Dostoevskogo [About One Symbol in Dostoevsky] *Dostoevskii* [Dostoevsky]. Moscow, GAKhN Publ., 1928. Pp. 163-198. (In Russ.)

Zen'kovskii V.V. *Istoriia russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, Akademicheskii proekt, Raritet Publ, 2001. 880 p. (In Russ.)

Kasatkina T.A. Ideal monashestva i ego propasti i podvodnye kamni v poslednem romane F.M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy' [The Ideal of Monasticism and Its Abyss and Pitfalls in the Last Dostoevsky's Novel *The Brothers Karamazov*]. *IV Letnie chteniia v Darovom*, red.-sost. V. A. Viktorovich. Kolomna, Liga' Publ, 2016, pp. 30-41. (In Russ.)

Khoruzhii S.S. *K fenomenologii askezy* [About the Ascetic Phenomenology]. Moscow, Izd. Gumanit. lit. Publ., 1998. 352 p. (In Russ.)

Leont'ev K. *Nashi novye khristiane, F.M. Dostoevskii i gr. Lev Tolstoi* [Our New Christians, F.M. Dostoevsky and the Count Lev Tolstoy]. Moscow, Tip. E.I. Pogodinoi, Sofiskaia naber., d. Kotel'nikovoi Publ., 1882. 58 p. (In Russ.)

Men' A. *Dva puti ponimaniia khristianstva* [Two Ways of Understanding Christianity]. Available at: http://www.alexandrmen.ru/lectures/twoway.html (In Russ.)

Паскаль, 2011 – Paskal' B. *Mysli Malye sochineniia. Pis'ma* [Thoughts. Minor Works. Letters], trans. and. ed. by Iu. Ginzburg. Moscow, AST: Astrel' Publ, 2011. 544 p. (In Russ.)

Петров, 1997 – Petrov G. *Evangelie kak osnova zhizni* [The New Testament as the Foundation of Life]. Moscow, Pravoslav. Bratstvo Sv. Apostola Ioanna Bogoslova Publ, 1997. Available at: http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm (In Russ.)

Justin (Popovic), arkhimadrit. *Pravoslavna Tsrkva i ekumenizam* [The Orthodox Church and Ecumenism]. Saloniki, Izd. Manastira Hilandara, Sveta Gora Publ., 1974. 219 p. (In Russ.)

Prepodobnyi Iustin (Popovich). *Filosofskie propasti* [Philosophical Abysses]. Moscow, Publ. Izd. Sovet. Rus. Prav. Tser. Publ., 2004. 280 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. *V temnykh religioznykh luchakh*. Sobr. soch.[In the Dark Religious Lights], complete works ed. by A.N. Nikolukin. Moscow, Respublika Publ., 1994. 476 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. *Okolo tserkovnykh sten*. Sobr. soch. [Near the Church Walls], collected works ed. by A.N. Nikolukin]. Moscow, Respublika, 1995. 560 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. S*obranie sochinenii. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev* [Complete Works. Literary Exiles: N.N. Strahov. K.N. Leontev]. Moscow, Respublika Publ., 2001. 337 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. *Poln. Sobr. soch.: v 35 tomakh* [Complete Works: in 35 vols.]. Vol. 2. Saint Petersburg, Rostok Publ., 2015. 480 p. (In Russ.)

Bibleiskie i sviatootecheskie istochniki romanov Dostoevskogo [Biblical and Patristic Sources]. Saint Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2001. 187 p. (In Russ.)

Solov'ev V. S. *Sobranie sochinenii* [Complete works], ed. and com. S.M. Solov'ev and E.L. Radlova. Vol. 3. St. Petersburg, Knigoizd. Tovar. "Prosveshchenie' Publ, 1912. 440 p. (In Russ.)

Shleiermakher F.D. *Rechi o religii k obrazovannym liudiam ee preziraiushchim. Monologi* [Speeches about Religion to Educated People Who Despises It. Monologues]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ, 1994. 423 p. (In Russ.)

Prot. Aleksandr Shmeman. *Tserkov'. Mir. Missiia. Mysli o Pravoslavii na Zapade* [Church. World. Mission. Thoughts about Orthodoxy in the West]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. 207 p. (In Russ.)

Frank S. *Svet vo t'me.* [The Light in the Darkness]. Moscow, Izd-vo Beloruss Publ., Ekzarkhata, 2011. 832 p. (In Russ.)

Florenskii P. *Stolp i utverzhdenie istiny: v 2 t.* [The Pillar and Ground of the Truth: in 2 vols.]. Moscow, Pravda Publ., 1990. Vol. 1. 496 p. (In Russ.)

Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ, 2009. 383 p. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-98-108

Валентина Сергеева

Рогожин и Христос: опыт интерпретации

Valentina Sergeeva

Rogozhin and Christ: an Attempt of Interpretation

Об авторе: Валентина Сергеевна Сергеева, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра «Достоевский и мировая культура» ИМЛИ РАН, Москва.
E-mail: yogik84@mail.ru

Аннотация: В данной статье предпринята попытка интерпретации одной из финальных сцен романа Ф.М. Достоевского «Идиот» как параллели к событию евангельской истории – со-распятию Христа и благоразумного разбойника. Возможность такого истолкования, на наш взгляд, допускается определенным соотнесением главного героя романа с Христом, которое делает автор, а кроме того – явными отсылками к библейской сцене Распятия, которые можно проследить в деталях, описывающих последнюю встречу Мышкина и Рогожина (причем эти детали, акцентированные Достоевским, отсылают, в том числе, к визуальному воплощению Распятия в иконографии). Успешность или неуспешность пути «князя Христа» в этом случае воспринимается в свете того, какое воздействие оказывают последние действия Мышкина «в мире людей» на Рогожина. Если от благоразумного разбойника требуется усилие покаяния, чтобы признать и исповедать Христа, то Христос, в свою очередь, принимает его в любви и сострадании, невзирая на прошлые преступления – и именно это делает Мышкин, предположительно, давая Рогожину возможность очищения и выхода в «жизнь новую».

Ключевые слова: Достоевский, «Идиот», Евангелие, распятие, икона, благоразумный разбойник.
Для цитирования: *Сергеева В.С.* Рогожин и Христос: опыт интерпретации // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 98–108.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-98-108

About the author: Valentina S. Sergeeva, Candidate of Philological Sciences, Senior Research Assistant of the Centre “Dostoevsky and World Culture” (IWL RAS, Moscow), translator.
E-mail: yogik84@mail.ru

Abstract: This article attempts to interpret one of the final episodes of F.M. Dostoevsky's Novel *The Idiot* as a parallel to an event of Evangelic story, namely the co-crucifixion of Christ and the Good Thief. The possibility of such interpretation, in our opinion, is allowed by a certain correlation made by the author between the main character of the novel and Christ, and also by clear allusions to the Biblical scene of Crucifixion that can be traced in details describing the last meeting of Myshkin and Rogozhin (what's more, these details, highlighted by Dostoevsky, refer also to the visualization of Crucifixion in iconography). Successfulness or unsuccessfulness of "prince Christ" therefore is perceived in the light of the effect made on Rogozhin by Myshkin's last deed in the world of men. If the Good Thief should do an effort of repentance, Christ, on the other hand, accepts him with love and compassion despite all his past crimes – and Myshkin does the same, supposedly, giving Rogozhin a chance of purification and entering the new life.

Key words: Dostoevsky, *The Idiot*, Gospels, crucifixion, icon, the Good Thief.

For citation: Sergeeva V.S. Rogozhin and Christ: an Attempt of Interpretation. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 98–108.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-98-108

Князь Мышкин висит на кресте с жителем Земли разбойником Рогожиным. Христос и благоразумный разбойник – тема романа.

(Анонимная читательская рецензия с книжного сайта «Лабиринт»)

Вопрос, в какой мере финальные сцены «Идиота» можно считать иллюстрацией поражения «князя Христа» и в состоянии ли герои романа воскликнуть, вслед за Иоанном Златоустом: «Ад! где твое жало? Смерть! где твоя победа?», вряд ли можно назвать простым. В любом случае, представляется несомненным, что особенное внимание – памятуя о христоподобии Мышкина, по замыслу автора (или, во всяком случае, «присвоении» им подобия Христа) – следует обратить на эти финальные эпизоды. С данной точки зрения в истории князя Мышкина они важны точно так же, как значимы последние дни в земной жизни Христа, предшествующие ключевым событиям христианской истории – смерти и воскресению Спасителя.

Во многом «Идиот» – роман о несостоявшемся и несбывшемся. О несостоявшемся пути Христа, о несостоявшемся «князе Хри-

сте» – «неудачном строителе Храма Богородицы» [Касаткина, 2004, с. 171]. Страстная любовь к Настасье Филипповне, что не раз отмечалось исследователями [см., например: «Роман Ф.М. Достоевского “Идиот”. Современное состояние изучения»], ни для кого не оказывается спасительной; сомнительна судьба Аглаи; Рогожина не удается удержать от совершения убийства; не воскрешен «сын вдовы» – Ипполит Терентьев (более того, именно ему Мышкин говорит, казалось бы, необъяснимо и немыслимо жестокую вещь: «Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье» [Достоевский, 1972-1990, т. VIII, с. 433]). И так далее. Финал романа – цепная реакция бедствия или, во всяком случае, тяжелых событий, которая едва ли не заставляет читателя забыть о цепной реакции *добра*, запущенной Мышкиным и заключающейся, прежде всего, в его воздействии на молодое поколение романа (Веру Лебедеву, Колю Иволгина – наиболее потенциальных его представителей).

Дело, впрочем, не в том, что Мышкин «не избег» безумия (что до определенной степени говорит о проваленной миссии). Ведь и Христос не предотвратил собственной гибели, хотя Ему и предлагали это сделать, то есть сойти с креста и спасти себя. А если Мышкин не предотвратил преступления Рогожина и смерти Настасьи Филипповны, хотя (очевидно) предчувствовал трагедию с самого начала, буквально с первой встречи, настолько, что практически «переадресовал» Рогожина с ножом, то и Христос не «предотвращает» гибели мира, идущего к Страшному Суду во всем безобразии своих преступлений и грехов.

Дело в том, что успевает сделать князь Мышкин накануне «гибели».

Как мы помним, последнее благое деяние, совершенное Христом перед смертью (да и в принципе *последнее* Его деяние) – это общение с разбойником:

> Один из повешенных злодеев злословил Его и говорил: «если Ты Христос, спаси Себя и нас».
>
> Другой же, напротив, унимал его и говорил: «или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же? и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал». И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю.
>
> (Лк. 23:32-43)

Сразу вслед за этим эпизодом в Евангелии от Луки говорится следующее: «Было же около шестого часа дня, и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло солнце, и завеса в храме раздралась по средине. Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух». То есть, диалог с разбойником непосредственно предшествует смерти Христа; последнее, что делает умирающий на кресте Христос, так это спасает распятого рядом с Ним разбойника и душегуба и вводит в рай вместе с собой.

Иоанн Златоуст в первой беседе о «О кресте и разбойнике» говорит: «Так как печально было зрелище, то чтобы ты обратил внимание не на естество креста, а познал могущество Распинаемого, Он совершает на кресте это чудо, особенно обнаруживающее Его силу. Не мертвого воскрешая, не морю, ни ветрам повелевая, не демонов изгоняя, а, будучи распинаем, оскорбляем, оплевываем, поносим, бесславим, Он мог переменить порочную душу разбойника» [Иоанн Златоуст].

«Разбойничий» сюжет в отношении Рогожина во многом лежит на поверхности. Вот лишь некоторые примеры: так, А. Мановцев в сборнике «Роман Ф.М. Достоевского “Идиот”. Современное состояние изучения» (2001) пишет о последней встрече Мышкина и Рогожина у тела Настасьи Филипповны как о сораспятии разбойника и Спасителя; Р.Х. Якубова рассматривает рецепцию Достоевским романтической повести Шарля Нодье «Жан Сбогар», главный герой которой – таинственный молодой богач Лотарио, он же атаман разбойников, влюбленный в юную Антонию; в статье «От образа к архетипу» (2008) исследовательницы Н.А. Бирюзова и Д.У. Якибова, говоря о Парфене Рогожине, упоминают библейский образ разбойника, распятого со Христом; М.Г. Уртминцева в «Визуальных образах и “узлах” сюжета в романе Ф.М. Достоевского “Идиот”» пишет о сцене в вагоне поезда, где Мышкин находится между двумя «разбойниками» – Рогожиным и Лебедевым (подобно Христу, он оказывается распят между преступниками, с той разницей, что, по мнению автора, это происходит не в финале, а в начале пути «князя-Христа» – это так называемое развертывание обратной перспективы). Наконец, в сетевом издании «Ф.М. Достоевский. Антология жизни и творчества» В. Свительский в статье, посвященной «Идиоту», напрямую называет Рогожина *неблагоразумным* разбойником.

Что наводит на мысль о соотнесенности последней встречи Мышкина и Рогожина с распятием, и о том, что в этой сцене Рогожину, как представляется, недвусмысленно отведена роль одного из сораспинаемых? В Евангелии от Луки эпизод распятия представлен следующим образом: «Вели с Ним на смерть и двух злодеев. И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его и злодеев, одного по правую, а другого по левую сторону» (Лк. 23: 32-33; далее, собственно, идет процитированный выше эпизод: «один из повешенных злодеев злословил Его», и проч.).

Обратимся к тексту «Идиота»:

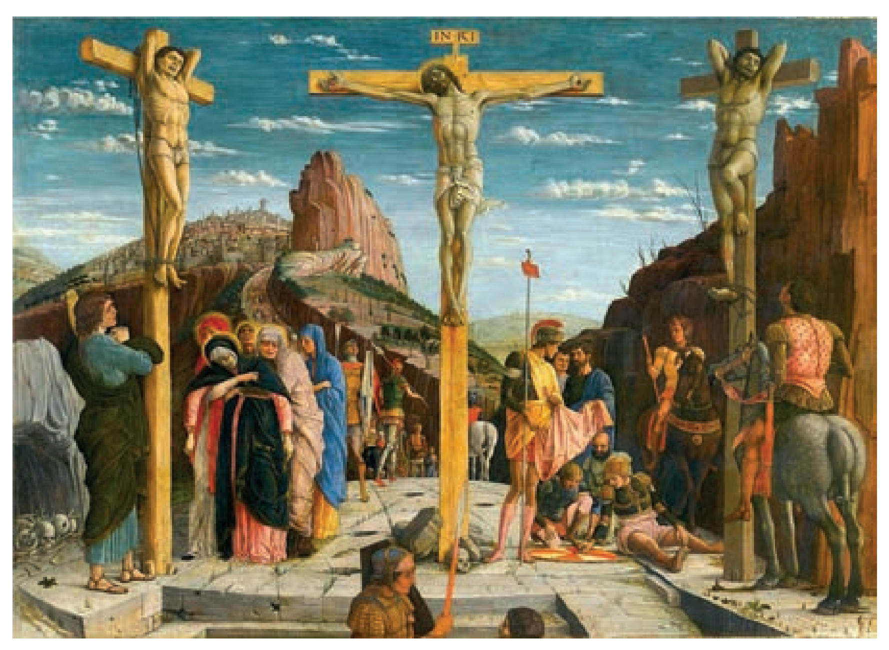
> – Потому оно, брат, – начал вдруг Рогожин, уложив князя на **левую, лучшую подушку и протянувшись сам с правой стороны**, не раздеваясь и закинув обе руки за голову, – ноне жарко, и, известно, дух… [Достоевский, 1972-1990, т. VIII, с. 505]

Картина, обрисованная Ф.М. Достоевским, вполне опознается как распятие. Для того, чтобы произошло узнавание, и нужны эти подробности – буквально, демонстрация читателю того, кто с какой стороны лежит, укладывание князя на лучшее место (точно так же, как Христос был распят на «выигрышном» месте, в середине) и вдобавок таким образом, что Рогожин оказывается справа, причем это явно акцентируется автором, так, чтобы не остаться незамеченным. Здесь же – неподалеку, незримо – витает и «дух». В аналогичном библейском эпизоде этот дух тоже появится, как мы помним, скоро.

Кроме того, «закинув обе руки за голову» – это описание одной из возможных поз[1], в которых в классической иконографии, русской и западноевропейской, изображают распятых разбойников. Зачастую их принципиально не писали в той же позе, что и Христа, наглядно подчеркивая разницу между ними – Спаситель спокоен и умиротворен, разбойники корчатся, руки Христа прямы и распростерты, руки разбойников заломлены, скручены, и т.д. Христос, в свою очередь, часто изображается обращенным лицом или корпусом в сторону благоразумного разбойника. Рогожин, создавая весьма узнаваемую мизансцену, своим поступком то ли признает в Мышкине «князя Христа», то ли в отчаянии сам пытается назначить его им, переводя происходящее в самый высокий регистр.

---

[1] Например, у Андреа Мантенья, см. ниже.



Распятие. Андреа Мантенья (1457-1459). Лувр

Что получается, если читать евангельскую (и достоевскую) историю не с точки зрения того усилия покаяния, которое делает разбойник, а с точки зрения того «спасительного» (или «спасающего») усилия, которое делает Христос?

Новое, грустное и безотрадное чувство сдавило ему сердце; он вдруг понял, что в эту минуту, и давно уже, всё говорит не о том, о чем надо ему говорить, и делает всё не то, что бы надо делать, и что вот эти карты, которые он держит в руках и которым он так обрадовался, ничему, ничему не помогут теперь. Он встал и всплеснул руками. Рогожин лежал неподвижно и как бы не слыхал и не видал его движения; но глаза его ярко блистали сквозь темноту и были совершенно открыты и неподвижны. Князь сел на стул и стал со страхом смотреть на него.

<...> Рогожин не поворачивал к нему головы и как бы даже и забыл о нем. Князь смотрел и ждал; время шло, начинало светать. Рогожин изредка и вдруг начинал иногда бормотать, громко, резко и бессвязно; начинал вскрикивать и смеяться; князь протягивал к нему тогда свою дрожащую руку и тихо дотрогивался до его голо-

> вы, до его волос, гладил их и гладил его щеки… больше он ничего не мог сделать! Он сам опять начал дрожать, и опять как бы вдруг отнялись его ноги. Какое-то совсем новое ощущение томило его сердце бесконечною тоской. Между тем совсем рассвело; наконец он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и в отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уж и не слыхал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них….
>
> По крайней мере, когда, уже после многих часов, отворилась дверь и вошли люди, то они застали убийцу в полном беспамятстве и горячке. Князь сидел подле него неподвижно на подстилке и тихо, каждый раз при взрывах крика или бреда больного, спешил провесть дрожащею рукой по его волосам и щекам, как бы лаская и унимая его [Достоевский, 1972-1990, т. VIII, с. 506-507].

Эти слова – «в эту минуту, **и давно уже**, всё говорит не о том, о чем надо ему говорить, и делает всё не то, что бы надо делать» – да еще в столь значимой точке, казалось бы, и наводят на мысль о провале, о несвершившемся и несостоявшемся, более того, осознаваемом как провал и крах. Ведь Мышкин *только лишь* и может, что гладить полуобезумевшего Рогожина по голове («больше он ничего не мог сделать»). Однако последнее, что успевает сделать Мышкин – буквально, отдав на это последние силы, исчерпавшись до конца – это, по образцу своего великого первоисточника, спасти душу Рогожина любовью и состраданием. Преступление Рогожина очевидно; невозможно и ему, как Настасье Филипповне, сказать «вы ни в чем не виноваты» [Достоевский, 1972-1990, т. VIII, с. 142] – да Рогожин и не нуждается в успокоении (более того, в случае с Настасьей Филипповной попытка успокоить разбушевавшуюся, больную совесть сыграла мало не роковую роль).

Тем не менее, уже на грани и за гранью собственного безумия (своей «смерти» для мира людей, после которой князь закономерно этот мир покинет) Мышкину предстоит принять Рогожина *как брата, в любви*, не просто буяна и кутилу, купеческого сына, разудалого и мрачно привлекательного «самородка», но сознательного убийцу, рядом с трупом его недавней жертвы. Точно так же, как последнее, что делает Христос, – это спасает распятого рядом с Ним разбойника, так и Мышкин последними жизненными силами спасает душу *другого*, более того – душу преступника, облекая его состраданием,

любовью и прощением, плача вместе с ним – спасает, по сути, ценой *себя*. Наконец-то – спасает. Продолжая, как на всем протяжении романа, дело Христа (в первую очередь, сочувствуя, сострадая, соучаствуя в страдании, возможно даже сильней и «явленней», чем тот, кому, собственно, сострадают) – князь, через соучастие в смерти, выводит своего спутника и товарища по казни и умиранию в «жизнь новую».

Такова мера сострадания: Мышкин, как ребенка, гладит Рогожина по голове и успокаивает, потому что рогожинской душе – душе убийцы – сейчас *гораздо хуже*, чем ему. Христос, умирающий страшной, мучительной крестной смертью, страдая от боли, жажды и удушья, говорит: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23: 34) – а потом говорит раскаявшемуся разбойнику то единственное и главное, что имеет для этого человека, исповедавшего Христа, смысл здесь и сейчас, то единственное, что может дать радость и свет его душе: ныне же будешь со Мною в раю.

Однако покаяние разбойника безусловно; но видим ли мы покаяние Рогожина, необходимое для того, чтобы войти в рай и быть со Христом? Видим, во всяком случае, как в «Преступлении и наказании» (а потом и в «Братьях Карамазовых»), болезнь как действие греха в человеке, наглядную демонстрацию физической и психической невозможности оставаться целым и здоровым после перехода определенной черты. Параллель между болезнью и грехопадением, отнятием истинной жизни у прародителей в раю проводилась неоднократно, в том числе и в эпоху Достоевского; к примеру, писал об этом знаменитый проповедник и богослов святитель Иннокентий Херсонский («О грехе и его последствиях»).

> Все рождаемся, как учит Писание, уже умерщвленными грехом. Ни в ком из нас нет той святой и блаженной жизни, коей наслаждался человек вначале и какая прилична всем нам, яко созданным по образцу Бога всеблагого и всеблаженного. Жизнь сия потеряна в раю вместе с невинностью. Настоящая же жизнь наша есть только один жалкий ее остаток, есть не столько жизнь, сколько постоянное умирание. Если бы нам дано было хотя на один день пожить одной первобытной блаженной жизнью, коей жили до падения наши Прародители, тогда бы мы увидели вполне, можно ли грешить и не умереть, ибо со грехом тотчас бы лишились оной жизни и подверглись смерти. <...>

> Ибо, посмотрите, как грех и теперь сам по себе, где можно, сразу добивает безжалостно в человеке весь остаток жизни временной. Так например, не умирают ли и ныне в одну минуту от сильного гнева? Даже некоторые невинные чувства, коль скоро выходят за пределы и след. принимают вид и свойство греха, делаются смертоносными, например, чрезмерная радость и смех! Здесь опять смерть и грех вместе, – и какой грех? Можно сказать только тень его, но и та убивает.
>
> Случаев столь разительных не много, но будем ли жалеть, что их не много? Ибо, что было бы с нами, если бы их было много? Это действие, как заметили мы, милосердия Божия, оставляющего место покаянию для грешника. Впрочем, если другие и не умерщвляют нас каждый раз, подобно гневу, до смерти, то всегда отъемлют часть нашей жизни, так что если бы при конце ее свести верный и точный счет, то оказалось бы, что вся она разобрана по частям грехами и страстями: это погибло от любострастия, другое от зависти, иное от высокомерия, это от скупости и т.д. [Иннокентий Херсонский]

Тело и душа как будто сами напоминают своему обладателю обо всей мере допущенной внутрь скверны. Или же, Рогожин, буквально, «приняв дух» в «лице» своё («<…> прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина»), должен прежде, как прививку, вживить в себя дыхание жизни (и перенести реакцию), после чего уже осознанно начать собственный крестный – апостольский – путь.

> Он не противоречил ловкому и красноречивому своему адвокату, ясно и логически доказывавшему, что совершившееся преступление было следствием воспаления мозга, начавшегося еще задолго до преступления вследствие огорчений подсудимого. Но он ничего не прибавил от себя в подтверждение этого мнения и по-прежнему, ясно и точно, подтвердил и припомнил все малейшие обстоятельства совершившегося события. Он был осужден, с допущением облегчительных обстоятельств, в Сибирь, в каторгу, на пятнадцать лет, и выслушал свой приговор сурово, безмолвно и «задумчиво» [Достоевский, 1972-1990, т. VIII, с. 507-508].

Какой рай (куда вполне логично попасть вслед за распятием) возможен для героев «Идиота»? Мышкин возвращается в свой рай – обетованную Швейцарию, к своему, по сути, творцу. Шнейдер, или

Шнайдер, переводится с немецкого как «портной» – и здесь представляется уместным вспомнить метафору Бога как создателя человеческого тела, «одежды»[2]. Рогожину предстоит выздороветь и пережить суд и наказание (в конце концов, ему сохранены жизнь и здравый рассудок). Нам неизвестно, что будет с Рогожиным дальше, за пределами рассказанного в романе, в течение этих пятнадцати лет, однако в художественном универсуме Достоевского существует «Мертвый дом» и история про возможное обретение рая *там*, где, казалось бы, царят ярость и уныние. История Раскольникова также обрывается перед читателем в Сибири, в тот момент, когда главный герой, пережив сильнейшее потрясение, оказывается на пороге «постепенного перерождения».

Учитывая всё то, что значит каторга в художественном мире Достоевского – она может стать местом отчаяния (адом) или местом спасения (раем), как свидетельствуют «Записки из Мертвого дома» и «Преступление и наказание». Путь Рогожина – благоразумного разбойника, чей крест, цитируя святителя Феофана Затворника, есть крест очищения себя от страстей – завершен для читателей, но не окончен для него самого.

Список литературы

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Иннокентий Херсонский – *Иннокентий, свт.*, архиепископ Херсонский и Таврический. О грехе и его последствиях. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Hersonskij/o-grekhe-i-ego-posledstvijakh/#0_9 (дата обращения: 14.03.2019)

Иоанн Златоуст – *Иоанн Златоуст, свт.* О разбойнике. URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/2_1/41_1/ (дата обращения: 14.03.2019)

Касаткина, 2004 – *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 479 с.

[2] «Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня, и в прах обращаешь меня? Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожею и плотию одел меня, костями и жилами скрепил меня?» (Иов 10:9). Кроме того, Бог выступает как портной и после грехопадения, облекая падших людей в тленную плоть: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3: 21).

References

Dostoevsky F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990 (In Russ.)

Innokentii, svt., arkhiepiskop Khersonskii i Tavricheskii. *O grekhe i ego posledstviiakh* [About sin and its consequences]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Hersonskij/o-grekhe-i-ego-posledstvijakh/#0_9 (accessed: 14.03.2019) (In Russ.)

Ioann Zlatoust, svt. *O razboinike*. [About the thief]. Available at: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/2_1/41_1/ (accessed: 14.03.2019) (In Russ.)

Kasatkina T.A. *O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle'* [About the creating nature of the word. Ontologiness of the word in F.M. Dostoevsky's works as the basis of the "realism in the higher sense"]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 479 p. (In Russ.)

УДК 8.82
ББК 83.3(2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-109-123

Ксана Бланк

Принцип противоречия в философии Достоевского и русской религиозной мысли Серебряного века

Ksana Blank

The Principle of Contradiction in Dostoevsky's Philosophy and Russian Religious Thought of the Silver Age

Об авторе: Ксана Бланк, доктор философии по русской литературе, старший лектор Кафедры славянских языков и литератур, Принстонский университет, Принстон (США).
E-mail: kblank@princeton.edu

Аннотация: Основополагающим постулатом современной научной философии и естествознания является «закон непротиворечия», сформулированный Аристотелем: «противоположные высказывания не могут быть вместе истинными». Религиозная философия Достоевского опровергает этот закон. В качестве примера в статье рассматриваются взгляды Ивана Карамазова и старца Зосимы на проблему существования зла в мире, созданном Богом. Представляя две противоположных точки зрения, Достоевский обосновывает справедливость обеих. Более того, этиточки зрения взаимосвязаны и взаимозависимы (без мучительного вопроса Ивана о страданиях невинных детей, поучения старца остаются примером абстрактного прекраснодушия), что создает картину противоречивого целого. Осмысление Достоевским *за* и *против* в их совокупности и взаимодействии является важнейшей чертой христианской диалектики писателя. Внимание Достоевского к различным антиномиям сближает его философию с религиозной мыслью начала XX века. Принцип противоречия, получивший обоснование в трудах Павла Флоренского, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Семена Франка и Владимира Лосского, своими корнями уходит в святоотеческую традицию. Существенно то, что этот принцип был заострен в романах Достоевского, подготовивших благодатную почву для русского религиозного ренессанса Серебряного века.

Ключевые слова: противоречие, антиномия, Достоевский, «Братья Карамазовы», Флоренский, религиозная мысль Серебряного века.

Для цитирования: *Бланк К.* Принцип противоречия в философии Достоевского и русской религиозной мысли Серебряного века // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 109–123.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-109-123

About the author: Ksana Blank, PhD in Russian literature, Senior Lecturer, Department of Slavic Languages and literatures, Princeton University (Princeton, USA).
E-mail: kblank@princeton.edu

Abstract: Modern scientific philosophy and natural science are based on the "law of non-contradiction" formulated by Aristotle: "opposite assertions cannot be true at the same time". Dostoevsky's religious philosophy refutes this principle. As an example, the article considers Ivan Karamazov's and the elder Zosima's views on the problem of the existence of evil in the world created by God. While presenting two opposite points of view, Dostoevsky justifies the validity of both. these points of view are interrelated and interdependent (without Ivan's painful question about the innocent children suffering, the elder's teachings remain abstract and idealistic), thus creating a contradictory whole. Dostoevsky's consideration of *pros* and *contras* in their unity and interplay is an essential feature of the writer's Christian dialectics. Dostoevsky's attention to various antinomies connects his philosophy with the religious thought of the early 20th century. The principle of contradiction substantiated in the works of Pavel Florensky, Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Semen Frank, and Vladimir Lossky, has its roots in the Patristic tradition. It is significant that this principle was accentuated in Dostoevsky's novels, which prepared fertile ground for the Russian religious renaissance of the Silver Age.

Key words: contradiction, antinomy, Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, Florensky, religious thought of the Silver Age.
For citation: Blank K. The Principle of Contradiction in Dostoevsky's Philosophy and Russian Religious Thought of the Silver Age. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 109–123.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-109-123

Одним из центральных аспектов религиозно-философской проблематики романа «Братья Карамазовы» является противоречие между двумя утверждениями: «Мир создан Богом», но «В мире существует зло, насилие и страдание». Заостряя это противоречие в книгах Пятой и Шестой, на примере Ивана Карамазова и старца Зосимы Достоевский демонстрирует два различных подхода к этой проблеме.

Для Ивана существование зла в мире является непреодолимым препятствием на пути к постижению мироустройства. Он подхо-

дит к этому противоречию с рациональной позиции, для которой у него имеются серьезные основания. Уже больше двух тысячелетий основополагающим постулатом научной философии и естествознания является так называемый «закон непротиворечия» («закон противоречия»), сформулированный Аристотелем[1]. Согласно аристотелевской логике, два противоречивых суждения не могут быть *одновременно* истинными.

Пытаясь решить философский вопрос, терзающий его сознание, Иван ищет выход из логического парадокса и не может его найти. В результате он отказывается принять мир, созданный Богом. «Эвклидов ум» и аристотелевская логика заводят Ивана в интеллектуальный тупик, в результате чего он теряет самое ценное, что у него есть – способность здраво мыслить.

Для старца Зосимы идея о том, что в мире, созданном Богом, существует зло, не представляется препятствием к постижению мира. По его убеждению, Истина в принципе непостижима, поскольку людям не дано постичь божественный замысел. Потому старец не пытается найти логику в страданиях Иова: «Но в том и великое, что тут тайна, – что мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 265].

Поучения старца Зосимы напоминают нам о том, что теодицея (философские доктрины примирения существования зла и несовершенства в мире с благостью и всемогуществом Творца) более характерна для западной ветви христианства, чем для восточной. В контексте православной традиции, Бог не нуждается в оправдании. Согласно поучениям старца, не следует быть ни защитником Бога, ни «судией себе подобных». Судить ближнего не следует потому, что абсолютных праведников на земле не существует. Каждый «за всех и за вся виноват». Косвенный ответ Зосимы на бунт Ивана состоит в том, что зла не следует бояться: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 289][2].

---

[1] Согласно Карлу *Ясперсу, Аристотель отождествляет философское и научное познание: «Это то, что произошло благодаря Аристотелю и с тех пор остается необходимым условием <...> Философское познание – это научное познание. Существует только одна истина» [Jaspers, 1993, т. III, с. 216].* Перевод мой. О систематизации оппозиций у Аристотеля см. его «Категории», главы 6, 7 и 10 [Aristotle, 1963].

[2] Примечательно, что старец видит проблему Ивана в том, что его рациональный ум недостаточно гибок. Во время разговора в монастыре Зосима отмечает, что если противо-

В результате читатель оказывается перед вопросом о том, чьими устами глаголет истина – мудрого старца Зосимы или бунтаря и богоборца Ивана. Идея Михаила Бахтина о том, что Достоевский не стремится утвердить в романе свою собственную авторскую позицию, а дает возможность персонажам высказать свою правду, у исследователей творчества Достоевского часто вызывает возражения: поскольку Достоевский христианский писатель последняя правда в романе должна принадлежать старцу Зосиме.

В качестве аргумента в пользу того, что мнение Зосимы представляет авторскую позицию в романе, подчас приводится письмо Достоевского редактору «Русского вестника» Н. А. Любимову, в котором писатель сообщает, что он разделяет точку зрения старца: «Само собою, что многие из поучений моего старца Зосимы (или, лучше сказать, способ их выражения) принадлежат лицу его, то есть художественному изображению его. Я же хоть и вполне тех же мыслей, какие и он выражает, но если б лично *от себя* выражал их, то выразил бы их в другой форме и другим языком» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX$_1$, с. 102][3].

Следует отметить, что эти слова не означают, что переживания Ивана Достоевскому чужды. Аргументы Ивана представлены чрезвычайно убедительно. В другом письме Любимову Достоевский сообщает: «Мой герой берет тему, *по-моему*, неотразимую: бессмыслицу страдания детей» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX$_1$, с. 63]. Отмечая внутреннюю логику умозаключений Ивана, Достоевский подчеркивает, что аргументы Ивана о страданиях детей основаны на реальных фактах: «Всё, что говорится моим героем в посланном Вам тексте, основано на действительности. Все анекдоты о детях случились, были, напечатаны в газетах, и я могу указать где, ничего не выдумано мною» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX$_1$, с. 64].[4]

Высказывание Достоевского о том, что мысли Зосимы от себя лично он «выразил бы в другой форме и другим языком» справедливо и без сослагательного наклонения: Достоевский выразил свою позицию, и сделал это «в другой форме» и «другим языком» – не в монологической форме бесед и поучений старца, продиктованных

речия не могут быть разрешены в Иване «в положительную сторону», то они также никогда не могут решиться и в «отрицательную» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 65].

[3] Письмо Н. А. Любимову № 807 от 7 (19) августа 1879.

[4] Письмо Н. А. Любимову № 782 от 10 мая 1879.

Алеше и записанных им, а в диалогической форме художественного текста романа, в котором правда Зосимы вовлечена в спор с правдой Ивана.

Подчеркнем, что аргументы Зосимы обретают глубокий смысл лишь в неразрывном единстве с аргументами Ивана. Без боли Ивана о невинно страдающих детях, поучения старца остаются образцом абстрактного прекраснодушия. Они оба правы – Иван в своей попытке постичь божественный замысел логическим путем и Зосима в своем убеждении, что Истина непостижима. И дело тут не в том, что у каждого человека может быть своя правда. В данном случае речь идет о равноправности и комплементарности *двух диаметрально противоположных правд*.

Характерно, что по словам Достоевского, в романе «Братья Карамазовы» не одна, а две кульминации. Работая над книгой Пятой “Pro и Contra”, в письме редактору Достоевский называет эту книгу «кульминационной точкой романа» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX_1, с. 63]. Работая над книгой Шестой «Русский инок», в письме к тому же адресату, Достоевский отмечает: «Смотрю, однако же, на эту *книгу шестую* как на кульминационную точку романа» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX_1, с. 102].

Таким образом, роман представляет на суд читателя тезис и антитезис, pro и contra, которые составляют единое и неразрывное антиномическое целое. Напомним, что греческое слово αντινομία означает противоречие между двумя взаимоисключающими суждениями, каждое из которых является обоснованным[5].

Представляя на суд читателя антитезу двух обоснованных истин, Достоевский не оказывается на позиции морального релятивизма.

---

[5] По мнению Якова Голосовкера, в романе «Братья Карамазовы» Достоевский полемизирует с Кантом и опровергает его концепцию антиномий [Голосовкер, 1963]. Возражая на это, американский литературовед Стивен Кэсседи отмечает, что у нас нет никаких доказательств того, что Достоевский был знаком с «Критикой чистого разума» [Cassedy, 2005, с. 94]. Однако, несмотря на то, что труд Канта не фигурирует в списке книг домашней библиотеки писателя, вероятность того, что Достоевский был знаком с «Критикой чистого разума» очень высока. Трактат вышел на русском языке в переводе Михаила Владиславлева в 1867 году. Владиславлев (1840-1890) был другом, соавтором и родственником Достоевского. Впервые они встретились в 1861 году в доме Михаила Достоевского, на дочери которого Владиславлев женился в 1865 году. В середине 1860-х годов Владиславлев регулярно публиковал статьи в журналах «Время» и «Эпоха», издаваемых Федором Достоевским и его братом Михаилом. Следует отметить, что в библиотеке Достоевского имелась книга Владиславлева «Логика: обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной» [Владиславлев, 1872], с дарственной надписью автора.

Напротив, защита обеих точек зрения, Ивана и Зосимы, свидетельство истинно христианской позиции писателя. Достоевский не отрицает традиционную систему ценностей, в которой добро и зло, праведность и греховность строго разграничены, но он идет дальше – Достоевский напоминает нам, что помимо традиционной схемы, есть иная, тоже христианская модель, в которой противоположности не разграничены, а взаимосвязаны и взаимозависимы. На эту особенность философии писателя впервые обратили внимание русские философы Серебряного века. По их наблюдению, в своих романах Достоевский углубил и заострил основные противоречия христианства.

***

Одним из первых критиков, отметивших внимание Достоевского к евангельским парадоксам, был Василий Розанов. В лекции, прочитанной в 1909 году, Розанов представил Достоевского как «диалектического мыслителя», который «страшно расширил и страшно уяснил нам Евангелие». Позволим себе длинную цитату из этой лекции:

> Говорят, диалектику создали Платон и Гегель; но гораздо раньше их – хамелеон, неуловимо для глаза переменяющий цвета свои и не имеющий никакого определенного, постоянного цвета, – дал собою пример, так сказать, органической диалектики. Что такое диалектика? Это «да» и «нет», переходящие друг в друга, помогающие друг другу, дружелюбные друг с другом, хотя они и ожесточенно спорят. <...> Образец величайшего диалектического писателя у нас – и, может быть, во всей всемирной литературе – есть Ф. М. Достоевский. Вот уж гибок... Так гибок, что хоть бы и поубавить. Сам страдал от гибкости: ибо это что-то адское – ни на чем не остановиться, ни на одном утверждении не удержаться, со всякого тезиса слетать стремглав, лететь, лететь – и вылететь в утверждение, совершенно обратное этому тезису. <...> Согласитесь, что тут нельзя сказать ни «да», ни «нет»; согласитесь, что здесь «да» и «нет» сплелись в чудовищное единство.
>
> Целомудренна ли проституция? У всего мира не было на это двух ответов: но Достоевский показал нам Соню Мармеладову и этим христианским образцом разбил ветхозаветное «не прелюбо-

> действуй»; да разбил так, как этого и Евангелие не смогло сделать. «Праведная блудница» стала возможным словом в нашем языке. Есть ли что положительное в пьянстве? Но через рассказ Мармеладова Достоевский заставил слушать всю Россию, наконец, весь мир – исповедание пьяницы, слушать, замирать и плакать над этим исповеданием. <...> Достоевский страшно расширил и страшно уяснил нам Евангелие. С давних пор его называют «великим христианским писателем», – но это имеет особенный и острый смысл: он первый художественно, в образах, в живописи, и в столь реальной живописи, показал нам ненаказуемость порока, безвинность преступления, показал и доказал великое евангельское «прости»... «Прости всем и все и за все»... Но так как он диалектик, то около этого «простим все» он гибкою живописью своею возбудил и такое негодование, такое озлобление к огромным категориям человеческих личностей, как этого тоже не удавалось никому: совершенно по-евангельски, где тоже, в заключение «простим все», показан потусветный огонек, вечный, неугасимый, где будут гореть и не сгорать «пьяницы и любодеи»... [Розанов, 1997, с. 261-62].

Мнение Розанова разделяли и другие религиозные мыслители. В 1921 году Сергей Аскольдов писал о том, что все произведения Достоевского представляют собой иллюстрации к притче о блудном сыне и к евангельскому эпизоду прощения Христом грешницы. За этими эпизодами стоит евангельская мысль о том, что путь к Богу открыт и для грешников, что падение может представлять благодатную почву для духовных достижений [Аскольдов, 1990, с. 258]. На двойственное отношение Достоевского к греху также указывает Павел Флоренский: «Достоевский снова открыл, после антиномий апостола Павла, спасительность падения и благословенность греха, не какого-нибудь под грех, по людскому осуждению, поступка, а всамделишного греха и подлинного падения» [Флоренский, 1988, с. 159].

Николай Бердяев, разделявший взгляды Аскольдова и Флоренского на антиномию греха у Достоевского, напоминает, что Достоевский не оправдывает преступления своих персонажей: «Лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться» [Бердяев, 2015, с. 81]. Под «спасительностью падения» Аскольдов, Флоренский и Бердяев подразумевают то, что бремя тя-

жести от совершенного греха может подвести человека столь близко к духовной смерти, что единственным выходом из ситуации может оказаться радикальный поворот – метанойя (пересмотр собственных взглядов, ведущий к раскаянию).

Философы Серебряного Века комментировали и другие антиномии Достоевского, в частности, антиномию свободы. Личная свобода – самый ценный дар, которым обладает человек. Между тем, как отмечают Георгий Флоровский и Николай Бердяев, неограниченная свобода рискует превратиться в свою противоположность – разрушительную силу своеволия. Любовь – еще одна антиномия Достоевского. Любовь предполагает свободный выбор, но одновременно граничит со страстью, которая способна поработить человека [Флоровский, 1990; Бердяев, 2015, главы «Свобода» и «Любовь»].

Во всех этих антиномиях – греха, свободы и любви – противоположные стороны конфликтны, но в то же время комплементарны. В связи с этим Николай Бердяев видит в основе религиозной философии писателя принцип совпадения противоположностей: «Миросозерцание Достоевского прежде всего в высшей степени динамическое, и в этой динамичности я и хочу его раскрыть. С этой динамической точки зрения у Достоевского нет никаких противоречий. Он осуществляет принцип – coincidencia opositorum» [Бердяев, 2015, с. 7].

Принцип совпадения противоположностей, о котором пишет Бердяев, характерен для святоотеческой традиции. Философии Достоевского близка идея Дионисия Ареопагита (V век) о совпадении положительного и отрицательного богословия, двух путей познания Бога, которые не отменяют, а дополняют друг друга: «Бог познается во всем и вне всего, ведением и неведением <…> будучи всем во всем и ничем ни в чем, он и познается всеми во всем и никем ни в чем» [Дионисий Ареопагит, 1991, с. 71].

Романы Достоевского стали связующим звеном на пути развития православной мысли от древности к современности. Образы и идеи его произведений оживили наследие восточной патристики для «нового религиозного сознания» рубежа XIX и XX веков, подготовив благодатную почву для русского религиозного возрождения Серебряного века. Христианские антиномии, реализованные Достоевским в художественной форме, впоследствии получили теоретическое обоснование в трудах философов, представителей русского религиозного ренессанса.

***

В начале XX века защитником антиномизма как свойства, присущего христианской мысли, выступает Павел Флоренский. В своей лекции «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в 1908 году, Флоренский излагает свое понимание антиномий Канта, отмечая в них «удивительно большое число недомолвок, промахов и даже прямых ошибок» [Флоренский, 1996, т. II, с. 26][6]. Несколько лет спустя в своем монументальном труде «Столп и утверждение истины» (1914) Флоренский предлагает собственную теорию противоречий, посвятив им отдельную главу («Письмо шестое: Противоречие»), в которой, в отличие от Канта, он не проводит четкой границы между разумом и верой.

Новизна подхода Флоренского состоит в утверждении о том, что антиномии присущи не столько дихотомии разума и веры, сколько живой мысли вообще. Он отвергает принцип тождества, лежащий в основе аристотелевской логики и кантианских доказательств, как «тавтологическую формулу», как «безжизненное, безмысленное и, потому, бессмысленное равенство “A=A”» [Флоренский, 1990, т. I_1, с. 25]. Вместо закона тождества Флоренский защищает принцип противоречия как фундаментального свойства Истины. По его мнению, «Истина – суждение само-противоречивое» [Флоренский, 1990, т. I_1, с. 147 и 148]. Истина не боится отрицания; напротив, она предполагает свое отрицание:

> Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка *истина есть противоречие*, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковою степенью убедительности, – с необходимостью. Тезис и антитезис *вместе* образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою [Флоренский, 1990, т. I_1, с. 147].

6 Год спустя текст этой лекции был опубликован в «Богословском вестнике».

По словам Флоренского, антиномии лежат в самой основе христианского вероучения. К догматическим противоречиям, пронизывающим Священное Писание, он относит антиномию неслиянности и нераздельности божественной и человеческой природы Христа; антиномию предопределения и свободы воли; антиномию возмездия как «воздаяния всем по делам» и одновременно как «свободного прощения искупленных» [Флоренский, 1990, т. I_1, с. 164-65]. Флоренский отмечает, что в отличие от Ветхого Завета, Новый Завет изобилует притчами, недоступными логическому восприятию. Новый Завет прославляет униженного, осмеянного и распятого Христа; в нем провозглашаются две, казалось бы, несовместимые истины, согласно которым Христос является полностью Богом, а также полностью человеком: в нем утверждается необходимость любить врагов. Религиозная диалектика апостола Павла проповедует идею «силы слабого». Флоренский рассматривает все эти противоречия как жизненно важные, *живые догмы*, предлагаемые религиозному сознанию.

В последующие годы Флоренский продолжает подчеркивать, что антиномизм является неотъемлемым свойством любой живой мысли. В ходе лекций, прочитанных в 1921 году, он отмечает, что в отличие от ересей, которые всегда являются односторонними, подлинная религиозная мысль всегда антиномична: «И всякое живое мышление опирается на противоречие и живет им. И чем оно жизненнее, тем острее противоречия. Религиозное мышление не смазывает, а утверждает сразу и да, и нет. Каждое да есть нет другого. И когда это сделано, то актом веры человек подымается над рассудком и опять воспринимается как единое целое» [Флоренский, 2000, т. III_2, с. 468].

Согласно Флоренскому, антиномичность истины никоим образом не дезориентирует деятельность ума. Напротив, предоставляя уму свободу выбора, толкования, сомнений, антиномизм сохраняет разум и защищает его от застоя. Постоянная необходимость противостоять оппозиции гарантирует жизнеспособность христианской догматики и ее защиту от догматизма (следует отметить, что Флоренский различал догматы как жизненную систему христианских верований и догматизм как совокупность авторитетных мнений, навязанных и принятых без каких-либо доказательств, сомнений или критики)[7]. По его утверждению, в совокупности, тезис и антитезис

---

[7] Эта идея восходит к лекции Флоренского под названием «Догматизм и догматика», прочитанной в 1906 году на собрании философского кружка Московской духовной академии [Флоренский, 1994, с. 550-570].

могут дать полноту выражения смысла и приблизить к Божественной истине.

Свой вклад в теорию антиномизма вносят и другие философы Серебряного века. Несмотря на многочисленные разногласия с Флоренским, Бердяев разделяет его взгляд на антиномизм как на фундаментальное свойство христианской мысли. В трактате «Философия свободы» (1911) Бердяев обосновывает антиномическую природу религиозного сознания. Характерно, что в своем обзоре труда Флоренского «Столп и утверждение истины» под названием «Стилизованное православие» (1914), в значительной степени прохладном, Бердяев поддерживает религиозно-философское обоснование принципа противоречия, предложенного Флоренским:

> Самое ценное в книге свящ. Флоренского – это его учение об антиномичности. Религиозная жизнь по существу антиномична, она заключает в себе для разума несовместимые и противоречивые тезисы и таинственно снимает эти противоречия. Антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима; она изживается в религиозном опыте и там снимается. В высшем озарении совмещаются противоположности [Бердяев, 1989, с. 556].

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Сергей Булгаков выступает против аристотелевского и кантовского подхода к противоречиям и антиномиям. В своем религиозно-философском труде «Свет Невечерний» (1917) Булгаков утверждает: «Антиномия не означает ошибки в мышлении или же общей ложности проблемы, гносеологического недоразумения, которое может быть разъяснено и тем самым устранено. Разуму присущи вполне закономерные антиномии» [Булгаков, 2014, с. 124].

Особый вклад в теорию антиномизма вносит Семен Франк. В конце 1930-х годов он выдвигает термин «антиномизм» («антиномистический монодуализм»). Этим термином Франк обозначает фундаментальный онтологический принцип объединения противоположностей, который отличается как от дуалистического разделения, так и от монистического синтеза. Франк называет этот принцип «единством раздельности и взаимопроникновения» [Франк, 1971].

В 1940е годы ту же философскую традицию продолжает Владимир Лосский. В своем труде «Мистическое богословие Восточной

Церкви» он утверждает, что неразрешимость антиномий не должна восприниматься нами как интеллектуальная ловушка. Напротив, отмечает он, эта неразрешимость служит благотворным духовным стимулом:

> Потому что это вовсе не абстрактное богословие, оперирующее понятиями, но богословие созерцательное, возвышающее ум к реальностям «умопревосходящим». Поэтому догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Бого-открывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере.
>
> Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат «преимущественно» антиномичный [Лосский, 1991, с. 35-36].

Лосский прослеживает корни православного антиномизма в христианской догме и греческой патристике. Его глава «Божественный мрак» посвящена дихотомии катафатического и апофатического богословия, познаваемого и непознаваемого, которое лежит в основе учения св. Дионисия Ареопагита. В главе «Бог-Троица» Лосский рассматривает антиномичность единства и троичности. В главе «Нетварные энергии» он отмечает, что различие между божественной сущностью и божественными энергиями, имеющее решающее значение для учения греческого богослова XIV века Григория Паламы, также антиномично: это идея трансцендентности Бога и одновременно возможности синергии Бога и человека[8].

Заключение

Обоснование противоречия как одного из основных принципов христианской философии представителями русского религиозного ренессанса позволяет нам взглянуть иными глазами на все pros и contras, представленные Достоевским, в частности, на тезис Ивана

[8] Хотя антиномизм считается особенностью богословия восточной церкви, он встречается и в западной теологии, в частности, в трудах Николая Кузанского (XV век). В своем философском трактате «Об ученом незнании» [De Docta Ignorantia] Кузанский развивает идею совпадения противоположностей.

и антитезис старца Зосимы. Представляя рациональный и мистический подход к миру в их совокупности и взаимодействии, Достоевский, как автор, занимает христианскую позицию – Христианства не абстрактного и не оторванного от жизненной реальности.

Произведения Достоевского подтверждают Благую Весть – торжество света над тьмой. Эта христианская истина сосуществует и взаимодействует в его романах с другой, горькой, но тоже христианской истиной, согласно которой миру постоянно угрожают хаос и апокалипсис. Библейская история линейна в своем изложении, но ее события актуализируются каждый день и каждый час. В тот момент, когда христианский мир празднует светлый праздник Пасхи, продолжаются войны и проливаются слезы невинных детей. Истина, как ее представляет Достоевский, заключается не в том, что одна из этих реальностей отрицает другую, а в том, что обе эти реальности актуальны[9].

Список литературы

Аскольдов, 1990 – *Аскольдов С.* Достоевский как учитель жизни // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли, 1881-1931. М.: Книга, 1990. С. 252-263.

Бердяев, 2015 – *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. Москва-Берлин: DirectMEDIA, 2015. 209 с.

Бердяев, 1989 – *Бердяев Николай.* Стилизованное православие // Типы религиозной мысли России. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 543-566.

Булгаков, 2014 – *Булгаков Сергей.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Директ-Медиа, 2014. 611 с.

Владиславлев, 1872 – *Владиславлев М.И.* Логика: Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. СПб: Тип. В. Демакова, 1872.

Голосовкер, 1963 – *Голосовкер Я.Е.* Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: Издательство академии наук СССР, 1963. 102 с.

Дионисий Ареопагит, 1991 – *Дионисий Ареопагит.* Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. 392 с.

Достоевский, 1872-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч: в 30 томах. Л.: Наука, 1972-1990.

Лосский, 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. М.: Центр "СЭИ", 1991. 288 с.

Розанов, 1997 – *Розанов В.В.* На лекции о Достоевском // Властитель дум: Ф. М. Досто-

[9] Идеи, предлагаемые в этой статье, рассматриваются в моей книге «Диалектика Достоевского и проблема греха» [Blank, 2010], а также в статье «Утка и кролик: антиномическое единство у Достоевского, в русской религиозной традиции и у Михаила Бахтина [Blank, 2007].

евский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб: Художественная литература, 1997. С. 261-270.

Флоренский, 1988 – *Флоренский П.А.* Из автобиографических воспоминаний // Вопросы литературы, № 1, М. 1988. С. 158-161.

Флоренский, 1990 – *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 490 с. Репринт 1914 г.

Флоренский, 1994 – *Флоренский Павел.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994-2004. Т. 1: Догматизм и догматика. С. 550–570.

Флоренский, 1996 – *Флоренский Павел.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994-2004. Т. 2: Космологические антиномии Иммануила Канта. С. 3-33.

Флоренский, 2000 – *Флоренский Павел.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994-2004. Т. 3: Об ориентировке в философии (философия и жизнечувствие). С. 359-488.

Флоровский, 1990 – *Флоровский Георгий.* Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли, 1881-1831. М.: Книга, 1990. С. 386-390.

Франк, 1971 – *Франк С.Л.* Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1971. 323 с.

Aristotle, 1963 – Aristotle's Categories and De Interpretatione, trans., with notes, J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963. 162 p.

Blank, 2010 – *Blank K.* The Rabbit and the Duck: Antinomic Unity in Dostoevskij, the Russian Religious Tradition, and Mikhail Bakhtin // Studies in East European Thought, v. 59 (1-2), June 2007. Pp. 21-37.

Blank, 2007 – *Blank K.* Dostoevsky's Dialectics and the Problem of Sin. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010. 170 p.

Cassedy, 2005 – *Cassedy S.* Dostoevsky's Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. 224 p.

Jaspers, 1993 – *Jaspers K.* The Great Philosophers*: Xenophanes, Democritus, Empedocles, Bruno, Epicurus, Boehme, Schelling, Leibniz, Aristotle, Hegel. In 4 vols., ed. and trans. Michael Ermarth* and Leonard H. Ehrlich, trans. Edith Ehrlich. New York: Harcourt Brace, 1993.

References

Askol′dov S. Dostoevsky kak uchitel′ zhizni [Dostoevsky as the Teacher of Life]. *O Dostoevskom: Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoj mysli, 1881-1931* [On Dostoevsky: Dostoevsky's Creative Work in the Russian Thought, 1881-1931]. Moscow, Kniga Publ., 1990. Pp. 252-263. (In Russ.)

Berdyaev Nikolai. Stilizovannoe pravoslavie [The Stylized Orthodoxy]. *Tipy religioznoi mysli Rossii* [Types of Religious Thought in Russia]. Paris, YMCA-Press, 1989. Pp. 543-566. (In Russ.)

Berdyaev N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Moscow-Berlin, DirectMEDIA Publ., 2015. 209 p. (In Russ.)

Bulgakov Sergei. *Svet nevechernii. Sozertsaniia i umozreniia* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow, DirektMEDIA Publ., 2014. 611 p. (In Russ.)

Vladislavlev M. I. *Logika: Obozrenie induktivnykh i deduktivnykh priemov myshleniia i istoricheskie ocherki logiki Aristotelia, skholasticheskoi dialektiki, logiki formal'noi i induktivnoi* [Logic: a Survey of Inductive and Deductive Types of Reasoning and Historical Essays on Aristotle's Logic, Scholastic Dialectics, formal and Inductive Logic]. St. Petersburg, Tip. V. Demakova, Publ., 1872. (In Russ.)

Golosovker Ia. E. *Dostoevsky i Kant: Razmyshlenie chitatelia nad romanom «Brat'ia Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistogo razuma»* [Dostoevsky and Kant: Reader's Thoughts on the novel *The Brothers Karamazov* and Kant's Treatise *Critique of Pure Reason*]. Moscow, Izdatel'stvo akademii nauk SSSR Publ., 1963. 102 p. (In Russ.)

Dionisii Areopagit. *Misticheskoe bogoslovie* [*Mystical Theology*]. Kiev, Put' k istine Publ., 1991. 392 p. (In Russ.)

Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Lossky V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia vostochnoi tserkvi* [An Essay on Mystical Theology]. Moscow, Tsentr "SEI" Publ., 1991. 288 p. (In Russ.)

Rozanov V. V. Na lektsii o Dostoevskom [At the Lecture about Dostoevsky]. *Vlastitel' dum: F. M. Dostoevsky v russkoi kritike kontsa XIX – nachala XX veka* [Dostoevsky in Russian Criticism of the Late 19th – Early 20th Centuries]. St. Petersburg, Xudozhestvennaia literature Publ., 1997. Pp. 261-270. (In Russ.)

Florensky P.A. Iz avtobiograficheskikh vospominanii [From Autobiographical Memoirs]. *Voprosy literatury*, 1988, №1, pp. 158-161. (In Russ.)

Florensky P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow, Pravda Publ., 1990. 490 p. Reprint 1914. (In Russ.)

Florensky P.A. Dogmatizm i dogmatika [Dogmatism and Dogmatic]. *Sochineniia: v 4 t.* [Works: in 4 Volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1994-2004. Vol. 1. Pp. 550-70. (In Russ.)

Florensky P.A. Kosmologicheskie antinomii Immanuila Kanta [Immanuel Kant's Cosmological Antinomies]. *Sochineniia: v 4 t.* [Works: in 4 Volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1994-2004. Vol 2. Pp. 3-33. (In Russ.)

Florensky, P. A. Ob orientirovke v filosofii (filosofiia i zhiznechuvstvie) [On the Orientation in Philosophy (Philosophy and Feeling of Life)]. *Sochineniia; v 4 t.* [Works: in 4 Volumes]. Moscow, Mysl' Publ., 1994-2004. Vol. 3. Pp. 359-488. (In Russ.)

Florovsky G. V. Religioznye temy Dostoevskogo [Dostoevsky's Religious Themes]. *O Dostoevskom: Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli, 1881-1831* [On Dostoevsky: Dostoevsky's Oeuvre in the Russian Thought, 1881-1931]. Moscow, Kniga Publ., 1990. Pp. 386-90. (In Russ.)

Frank S. L. *Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiiu religii* [The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1971. 323 p. (In Russ.)

Aristotle's Categories and De Interpretatione, trans., with notes, J. L. Ackrill. Oxford, Clarendon Press, 1963. 162 p. (In English)

Blank K. The Rabbit and the Duck: Antinomic Unity in Dostoevskij, the Russian Religious Tradition, and Mikhail Bakhtin. *Studies in East European Thought*, vol. 59 (1-2), June 2007, pp. 21-37. (In English)

Blank K. *Dostoevsky's Dialectics and the Problem of Sin*. Evanston, IL, Northwestern University Press, 2010. (In English)

Cassedy S. *Dostoevsky's Religion*. Stanford, Stanford University Press, 2005. 224 p. (In English)

Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: Xenophanes, Democritus, Empedocles, Bruno, Epicurus, Boehme, Schelling, Leibniz, Aristotle, Hegel. In 4 vols., ed. and trans. Michael Ermarth* and Leonard H. Ehrlich, trans. Edith Ehrlich. New York, Harcourt Brace, 1993. (In English)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-124-145

Татьяна Ковалевская

Диалог и полемика Достоевского с формальными и наивными теологическими воззрениями

Tatyana Kovalevskaya

Dostoevsky's Dialog and Polemics with Formal and Naïve Theological Beliefs

Об авторе: Татьяна Вячеславовна Ковалевская, доктор филос. наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков ФМОиЗР ИАИ, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о критериях, на которые опирался Достоевский в подходе к богословско-антропологическим системам и взглядам, либо прямо сформулированным, либо косвенно проявляющимся в различных текстах – от переводов Евангелия до фольклорных легенд. Выделяется пять сфер влияний: Библия в различных переводах, формальная теология, формальная философия, наивное народное богословие, воззрения других писателей, которые можно охарактеризовать как богословские. В произведениях Достоевского идет постоянный диалог и/или полемика с самыми разными богословскими системами и с теми философскими системами, которые соотносятся с богословием. В числе таких систем – православное богословие обожения, формальная католическая теология, народное наивное богословие, отраженное в фольклорных текстах, религия человечества Огюста Конта, а также философско-религиозная антропология целого ряда писателей и поэтов. В вопросе принятия/отвержения целых систем или отдельных представлений, в вопросе выбора между различными формальными или наивными богословскими воззрениями Достоевский руководствуется прежде всего собственным богословием любви. В статье будут коротко представлены несколько примеров прямой и скрытой полемики Достоевского с различными богословскими системами, а также примеры использования одной системы для полемики с другой и для утверждения собственного богословия любви к Богу и человеку и к человеку и Богу.

Ключевые слова: Фома Аквинский, Огюст Конт, духовные стихи, Гоголь, «Страшная месть», Исаак Сирин, религиозная и философская антропология.

Для цитирования: *Ковалевская Т.В.* Диалог и полемика Достоевского с формальными и наивными теологическими воззрениями // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 124–145.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-124-145

About the author: Tatyana V. Kovalevskaya, Doctor of Philosophical Sciences, Docent, Full Professor, Foreign Languages Department of the School of International Relations and Regional Studies, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

E-mail: tkowalewska@yandex.ru

Abstract: The article considers the issue of criteria Dostoevsky relied on in his approach to systems and views related to theological anthropologies that are either directly formulated or indirectly manifested in various texts from translations of the New Testament to folkloric legends. There are several areas of influence: the Bible in various translations, formal theology, formal philosophy, naïve folk theology, and those views of other writers that can be characterized as theological. In his works, Dostoevsky is engaged in a constant dialog and/or polemics with diverse theological systems and those philosophical systems that are related to theology. Such systems include the Orthodox theology of deification, formal Catholic theology, naïve folk theology reflected in folklore, Auguste Comte's religion of humanity, and also religious and philosophical anthropology of other writers and poets. In the matter of accepting/rejecting entire systems or individual ideas, in the question of choosing between different formal and naïve theological views, Dostoevsky is primarily guided by his own theology of love. The article will offer a concise consideration of several examples of Dostoevsky's direct and concealed engagement with various theological systems, and examples of using one system to conduct polemics with another one and to affirm Dostoevsky's own theology of love for God and humans and for humans and God.

Key words: Thomas Aquinas, Auguste Comte, Russian folk spiritual verses, Gogol, "The Terrible Vengeance", Isaac the Syrian, religious and philosophical anthropology.

For citation: Kovalevskaya T.V. Dostoevsky's Dialog and Polemics with Formal and Naïve Theological Beliefs. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 124–145.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-124-145

Изучение богословских представлений может включать в себя широкий спектр сфер исследований. Творчество Достоевского уже в самом приближенном рассмотрении в связи с богословской проблематикой дает основания для формулирования таких формально-теологических тем, как вопрос бытия Божия, христология, антропология, эсхатология, которые можно выстроить в достаточно строгую богословскую систему. Отдельной сферой исследования традиционно становится вопрос влияния на Достоевского различных источников от основополагающих в любой христианской богословской системе текстов Священного Писания и священного предания до знакомства Достоевского с трудами восточных и западных отцов Церкви.

В данной работе будут внимания читателя будут предложены краткие заметки о связях между творчеством Достоевского и несколькими типами текстов с выводом о том, что отношение Достоевского к ним строились на основании его антропологии, в основе которой лежат представления о человеке как свободном существе, соединенном с Богом и другими людьми образом Божиим, присутствующим в каждом человеке, и любовью, образцом которой служит любовь Бога к человеку.

1. Достоевский и Священное Писание.

В «Братьях Карамазовых» старец Зосима, обращаясь к крестьянке, которая, видимо, убила своего мужа и теперь кается в грехе, говорит ей: «Уж коли я, такой же как и ты человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, **кольми паче Бог**» [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 48]. Выделенный текст – цитата из Первого Послания апостола Иоанна, где она, однако, употребляется в совершенно ином смысле: «И вот по чему узнаем, что мы от истины, и успокаиваем пред Ним сердца наши; ибо если сердце наше осуждает нас, то *кольми паче Бог*, потому что Бог больше сердца нашего и знает все» (1 Ин 3:19-20). Эта цитата дана курсивом и в тексте самого послания, потому что представляет собой дополнение переводчиков. В церковнославянском тексте этой фразы нет: «И о сем разумеем, яко от истины есмы, и пред ним смиряем сердца наша: зане аще зазирает нам сердце наше, яко болий есть Бог сердца нашего и весть вся». Нет ее и во французском переводе: «Par là nous connaîtrons que nous sommes de la vérité, et nous rassurerons nos cœurs devant lui; car si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur, et il connaît toutes choses».

Использование этой фразы Достоевским одновременно узнаваемо и полемично. В тексте синодального перевода эта фраза подразумевает, что если уж сам человек видит свою вину (ведь, добавим мы, человек весьма склонен к самооправданиям), то тем более видит ее Бог, читающий в сердцах людей. Достоевский никоим образом не отрицает самих понятий вины и греха[1], но изменяет контекст

[1] Любопытной группой в этом отношении были не только братья святого духа, но и английские рантеры (Ranters), утверждавшие, что силой Божией благодати они стали свободны от греха. В этой связи они, например, отрицали Моисеевы заповеди, полагая, что всякое их действие оправдано заранее. Их осуждал Джон Баньян в своей аллегории «Путь паломника» [Bunyan, 2008, pp. 140, 308-309] (именно Баньяна имеет в виду Достоевский, рассуждая в статье «Пушкин (очерк)» о духе протестантизма, отразившемся у поэта).

с самоосуждения человека на жалость и милосердие к кающемуся грешнику со стороны других людей, столь же грешных и, возможно, жестокосердных, что подает грешной душе надежду и на милосердие Божие, которое превосходит человеческое. Грех – реальность, но если истинное покаяние подвигает на сострадание даже другие грешные души, то тем более можно уповать на милосердие возлюбившего людей Бога. Здесь одним из главных атрибутов Бога становятся жалость и милосердие, основанные на любви.

Как представляется, богословие Достоевского основывается на трех библейских цитатах. В Ветхом завете утверждается присутствие во всех людях без исключения образа и подобия Божия: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему <…> И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт 1:26-27). Именно сотворение человека по образу и подобию Божию дает основание для всеобщего равенства людей в любви друг к другу, потому что их всех объединяют присутствующие в них образ и подобие Божие, и они же делают их всех равными, т.е. равно достойными «человеческого обращения» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 91]. В Новом завете Иисус дает своим последователям две наиважнейшие заповеди: «“Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим” – сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф. 22:37-40). Любовь к человеку есть любовь к образу Божию в нем, и различение этого образа даже в тех, где он «давно уже потускнул» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 91], есть важнейшая задача любого человека и самого Достоевского как художника. Но направление этой любви – не только от Бога к человеку, но и от человека к Богу. Ключевым текстом в этом отношении является то же послание апостола Иоанна, с синодальным переводом которого полемизирует Достоевский: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец» (1 Ин 4:20). Этот стих подчеркивает ключевую составляющую богословской антропологии Достоевского: любовь к Богу невозможна без любви к человеку. Невозможно любить Творца и не любить Его творение, носящее на себе Его образ и подобие. Возможность движения от любви к человеку к любви к Богу утверждается и старцем Зосимой, который советует госпоже Хохлаковой:

> Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 52].

В Послании Иоанна цитата продолжается: «ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?». Можно предположить, что для Достоевского стремление увидеть Бога достижимо в различении Его образа и подобия в Его творении, и с довольно высокой степенью уверенности можно утверждать, что Достоевский понимал образ и подобие Божие в двух аспектах: как свободу и любовь. Бог наделил человека свободой, которая в человеке максимально богоподобна. И Он дал ему столь же богоподобную способность любить.

Основная коллизия в творчестве Достоевского, переходящая у него из романа в роман, – попытки человека выйти за пределы своей человеческой природы, поставить себя на место Бога и определять своей волей жизни людей вокруг них и, возможно, сам ход мироздания. Начиная с Книги Иова, вызов на «состязание» (Иов 16:21), который Бог бросал восстающему против Него человеку, был вызовом творческой способности человека:

> Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне: где был ты, когда Я полагал основания земли? <...> Кто положил меру ей <...>? <...> кто положил краеугольный камень ее... <...> Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее... Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить господство его на земле? Можешь ли возвысить голос твой к облакам, чтобы вода в обилии покрыла тебя? (Иов 38:3-12, 33-34)

Одно божественное качество, на которое стремящийся к самообожению человек Достоевского не претендует – это Божественная любовь[2], и именно на этом свойстве любви основано единствен-

[2] Представляется, что первым автором в европейской традиции, сделавшим любовь способом поверить истинность человеческих устремлений, была Мэри Шелли, писавшая в своем романе «Франкенштейн, или Современный Прометей»: «Если ваши занятия ос-

ное уподобление Богу, которое полагает возможным Достоевский в земной жизни человека. В следующем разделе статьи мы сосредоточимся именно на проблеме уподобления Богу и выборе божественных качеств, которые пытается присвоить человек.

2. Достоевский, европейская философия и формальная схоластическая теология.

По выходе из печати «Записок из подполья» М.Е. Салтыков-Щедрин написал мини-пьесу «Стрижи» (входящую в «Литературные мелочи»), где весьма едко прошелся по «Запискам», высказав, в числе прочего, следующее:

> Записки ведутся от имени больного и злого стрижа. Сначала он говорит о разных пустяках: о том, что он больной и злой, о том, что все на свете коловратно, что у него поясницу ломит, что никто не может определить, будет ли предстоящее лето изобильно грибами, о том, наконец, что всякий человек дрянь, и до тех пор не сделается хорошим человеком, покуда не убедится, что он дрянь, и в заключение, разумеется, переходит к настоящему предмету своих размышлений. Свои доказательства он почерпает преимущественно из **Фомы Аквинского, но так как он об этом умалчивает**, то читателю кажется, что эти мысли принадлежат собственно рассказчику [Салтыков-Щедрин, 1965-1977, т. VI, с. 493].

Вопрос о знакомстве Достоевского с «Суммой теологии» св. Фомы Аквинского остается открытым. Если он ее действительно читал, то, скорее всего, во французском переводе. Например, в 1851 г. вышел первый том перевода, выполненного аббатом Клодом-Жозефом Дриу [Saint Thomas, 1851]. Достоевский, разумеется,

---

лабляют в нас привязанности или отвращают вас от простых и чистых радостей, значит, в этих занятиях наверняка есть нечто не подобающее человеку. Если бы это правило всегда соблюдалось и человек никогда не жертвовал бы любовью к близким ради чего бы то ни было, Греция не попала бы в рабство. Цезарь пощадил бы свою страну, освоение Америки было бы более постепенным, а государства Мексики и Перу не подверглись бы разрушению» [Шелли, 2010, с. 42]. Виктор Франкенштейн претендует на состязание с Богом в творческой мощи, но проигрывает Ему прежде всего состязание в любви – Франкенштейн оказывается не в силах полюбить свое создание, которое обмануло его ожидания. Достоевский вряд ли знал роман Шелли, хотя он был переведен на французский уже в 1821 г. Но, возможно, утверждение любви как доступного человеку божественного атрибута в XIX в. в противовес соперничеству с Богом в мощи и власти становилось идеей, которая, говоря словами Достоевского, «летает в воздухе».

также мог быть знаком с краткими изложениями «Суммы» или с ее пересказами.

Что же именно «почерпал» Достоевский у Фомы Аквинского? Представляется, что по крайней мере один такой фрагмент – это рассуждение подпольного человека о первоначальных причинах:

> Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в **мышлении**, а следственно, у меня всякая **первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее**, и так далее в бесконечность. <...> Значит, он [человек] **первоначальную причину** нашел, **основание** нашел, а именно: **справедливость**. <...> **Злость**, конечно, могла бы все пересилить <...> и, стало быть, могла бы совершенно успешно **послужить вместо первоначальной причины именно потому, что она не причина** [Достоевский, 1972-1991, т. V, с. 108].

Сравним этот отрывок из следующим текстом св. Фомы:

> ...в чувственно воспринимаемых вещах мы обнаруживаем порядок действующих причин, но мы не находим того (да это и невозможно), чтобы нечто было действующей причиной в отношении самого себя, поскольку в этом случае оно предшествовало бы себе, что невозможно. Но невозможно и то, чтобы [порядок] действующих причин уходил в бесконечность. Поскольку во всех упорядоченных [друг относительно друга] действующих причинах первое есть причина среднего, а среднее – причина последнего (неважно, одно это среднее или их много). Но при устранении причины, устраняется и ее следствие. Следовательно, если [в порядке] действующих причин не будет первого, не будет и последнего и среднего. Но если [порядок] действующих причин уходит в бесконечность, то не будет первой действующей причины, а потому не будет и последнего следствия и средней действующей причины, что очевидным образом ложно [Фома Аквинский, 2006, т. I, с. 26] [Saint Thomas, 1851, v. I, p. 29].

Это – второе доказательство бытия Божия, заканчивающееся следующим выводом: «Следовательно, необходимо допускать некую первую действующую причину, которую все называют Богом».

Подпольный человек опускает вывод Фомы Аквинского о том, что есть первоначальная причина, но пытается поставить на ее место злость, т.е. самого себя, потому что он «человек злой» [Достоевский, 1972-1991, т. V, с. 99]. Таким образом, здесь перед нами снова возникает такая важная для Достоевского проблема, как попытка человека заместить собой Бога. Отметим, что в качестве основных атрибутов Бога подпольный выбирает такие понятия, как «основание» и «справедливость». Первое из них подчеркивает всемогущество Бога, то, что без Него невозможно бытие мира, а второй – юридический, если можно так выразиться, аспект отношений Бога и творения. В предыдущем разделе статьи указывалось, что в полемическом цитировании Достоевским Первого Послания Иоанна акцентируется жалость и милосердие как свойства Бога – те свойства, которые могут не соответствовать справедливости в ее человеческом понимании или в понимании «око за око, зуб за зуб». Здесь следует отметить, что в Первом послании Иоанна, в главе 4, есть еще один ключевой для Достоевского стих: «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16). Это то свойство Бога, которое подпольный старательно игнорирует.

В отказе подпольного признавать первоначальную причину есть еще один неожиданный аспект, связанный с религиозной философией Огюста Конта.

Спор Достоевского и подпольного парадоксалиста с позитивистами и с основателем позитивизма Огюстом Контом – азбучная истина достоеведения, но с каким Контом спорил Достоевский? Конт начинал учеником Сен-Симона, разошелся со своим учителем из-за склонности последнего к религиозным и сентиментальным чувствам [Соловьев]. Позитивизм в его раннем изводе мог, как ни странно, в каких-то моментах быть даже близок Достоевскому, особенно в части представлений Конта о женщине как высшем по сравнению с мужчиной существе [Конт, 2012, с. 58-107]. В 1852 г., однако, Конт пишет «Катехизис позитивной религии», где утверждает новую религию, первосвященником которой провозглашает себя, а божеством – все человечество, la humanité. Тот факт, что во французском языке человечество – женского рода, явно совпадал со склонностью Конта возводить женщин на абстрактный пьедестал. Катехизис построен в виде вопросов, задаваемых женщиной, и ответов, даваемых священником новой религии. В катехизисе формулиру-

ются именно те принципы, против которых так восстает подпольный, и Конт даже использует столь важное для Достоевского слово «среда» (milieu): «Представьте себе, что фундаментальный закон субъективной жизни состоит в её подобающем подчинении объективному. Внешнее никогда не перестает по сути управлять внутренним, питая и стимулируя его; это применимо как к жизни мозга, так и к нашей телесной жизни» [Comte, 1891, p. 66]. Позитивизм «ставит всякий организм в постоянную зависимость от среды» [Comte, 1891, p. 117]. Столь важную для Достоевского свободу Конт понимает как беспрепятственное подчинение законам, связывающим как неживые, так и живые сущности. Свобода

> ...состоит в беспрепятственном подчинении законам, применимым в рассматриваемом случае. Когда тело падает, оно показывает свою свободу движением к центру земли, предписанным его природой. <...> ...всякая животная или растительная функция именуется свободной тогда, когда она отправляется в соответствии с приложимыми законами без каких-либо помех изнутри или извне. <...> Если бы человеческая свобода состояла в том, чтобы не подчиняться никаким законам, она была бы ещё более безнравственной, чем нелепой, ибо делала бы невозможным всякое регулирование как для человека, так и для общества. <...> Ни один разум не может не согласиться с объяснениями, которые он понимает. <...> Воля признаёт свободу, сходную со свободой интеллекта, когда наши благие инстинкты столь возвышаются, что гармонизируют порыв желания с его истинной целью, превозмогая противоположные побуждения [Comte, 1891, p. 160].

Законы для Конта имеют особое значение. Именно они суть предмет философии, именно их описывает позитивная религия. При этом Конт категорически отрицает, что *причины* в каком бы то ни было виде могут быть предметом анализа, изучения или рассмотрения:

> Позитивная вера непосредственно излагает законы различных наблюдаемых явлений, как внешние, так и внутренние, т.е. их неизменные отношения следствия или схожести, что позволяет нам предвидеть одни явления как следствие других. Позитивная вера совершенно не интересуется т.н. причинами, первичными или конеч-

> ными, любых событий, поскольку причины находятся за пределами нашего постижения, а поиск их есть по сути пустое занятие [Comte, 1891, p. 41].

Постулируя религию человечества, которое является своим собственным богом, Конт столь же мало может заниматься изучением причин, сколь и подпольный парадоксалист Достоевского, потому что первоначальную причину все именуют Богом, а именно от Него-то Конт и отказывается. Принципиальный отказ подпольного признавать первоначальную причину неожиданным образом сближает позиции подпольного и его противников. По сути дела, они оказываются союзниками в основополагающем богословском вопросе: они оба отрицают Бога и пытаются поставить на Его место человечество (Конт) и одного человека, себя (подпольный)[3]. Расхождение между ними только в том, что, отрицая первоначальную причину, Конт заменяет ее коллективной личностью всего человечества и отвергает свободу для всех, превращая людей в подобие падающего тела, которое не может не упасть на землю – весьма красноречивая метафора. Подпольный же пытается заменить личного Бога другой личностью – собой, ограниченным человеческим существом, и из всех атрибутов Бога выбирает те, которые связаны с мощью и властью, т.е. именно те, в которых человек даже не может соперничать с Богом, а также еще один – свободу, вернее, волю, ничем не ограниченную и никому не подотчетную. Подпольный намеренно игнорирует такое свойство Бога, как любовь. Во второй части повести читателям становится очевидна именно закрытость подпольного любви, не только любви к Богу, но и любви к человеку,

[3] Любопытным образом, ниточка от подпольного человека и Конта тянется к «Братьям Карамазовым» и к великому инквизитору. Вл. Соловьев пишет в статье о Конте: «Все решительнее выступая в роли первосвященника, Конт обращается с предложениями и советами к русскому императору Николаю I и к великому визирю Решид-паше, но с особенной настойчивостью старается привлечь на свою сторону орден иезуитов. <...> ...генерал ордена официально провозглашается главой католической церкви и переселяется в Париж, оставляя папу князем-епископом Рима, 3) “игнациане” вступают с позитивистами в религиозно-политический союз для искоренения протестантства, деизма и скептицизма и для преобразования всего человечества на общих католическо-позитивных началах <...> Конту было сообщено, что иезуиты как монахи не занимаются политикой, а как христиане – не могут иметь религиозной солидарности с людьми, отрицающими божество Христа. Конт <...> удивляется отсталости иезуитских начальников, “не понимающих неизмеримого превосходства Игнатия Лойолы перед Иисусом”» [Соловьев]. В предложениях Конта узнается и будущий великий инквизитор Достоевского, которого Алеша связывает с иезуитами.

и из этой закрытости и вырастает первая часть, которая служит религиозно-философским введением к части второй. Взаимозависимость любви к Богу и любви к человеку, прямо сформулированная в «Братьях Карамазовых», присутствует в «Записках из подполья» через систему богословско-философских отсылок, которые могут показаться неочевидными (отсылка к Фоме Аквинскому), но которые, однако, явно считывались современниками, о чем свидетельствует «литературная быль» Салтыкова-Щедрина.

3. Богословие других писателей: религиозная антропология Гоголя и Достоевского.

Дебатам об отношении Достоевского к Гоголю столько же лет, сколько и творчеству самого Достоевского, чье появление на литературной сцене было отмечено фразой «Новый Гоголь явился». Подробный анализ эволюции отношения самого Достоевского к Гоголю дан в статье В.А. Викторовича [Викторович, 1997]. Р.Л. Джексон анализировал соотношение взглядов В.Г. Белинского, Ф.М. Достоевского и В.В. Розанова на Гоголя [Jackson, 1993, p. 188-207]. При этом с начала дебатов основное внимание критиков и исследователей традиционно сосредотачивалось на петербургских повестях, «Мертвых душах» и «Выбранных местах из переписки с друзьями». Менее внимания уделяется более ранним произведениям Гоголя, в частности, циклу «Вечера на хуторе близ Диканьки». Представляется, однако, что именно в ранних повестях Гоголя, а конкретно в «Страшной мести», содержится важный ключ к богословским разногласиям Гоголя и Достоевского.

В заключении «Страшной мести» объясняется, почему колдун стал злодеем, и оказывается, что он был обречен на злодейства из-за преступления своего предка. Излагается история двух казаков, предательства и явления их обоих на суд Божий:

> Как умер Петро, призвал Бог души обоих братьев, Петра и Ивана, на суд. «Великий есть грешник сей человек! – сказал Бог. – Иване! не выберу я ему скоро казни; выбери ты сам ему казнь!» <...>
>
> «Сделай же, Боже, так, чтобы все потомство его не имело на земле счастья! чтобы последний в роде был такой злодей, какого еще и не бывало на свете! <...>»
>
> «Страшна казнь, тобою выдуманная, человече! – сказал Бог. – Пусть будет все так, как ты сказал, но и ты сиди вечно там на коне

> своем, и не будет тебе царствия небесного, покамест ты будешь сидеть там на коне своем!» И то все так сбылось, как было сказано: и доныне стоит на Карпате на коне дивный рыцарь, и видит, как в бездонном провале грызут мертвецы мертвеца, и чует, как лежащий под землею мертвец растет, гложет в страшных муках свои кости и страшно трясет всю землю… [Гоголь, 1984, т. I, с. 235-237]

Комментаторы академического издания пишут о «Страшной мести»:

> В украинском фольклоре не существует сказочного сюжета, аналогичного сюжету «Страшной мести». <…> Более близок к фольклору другой центральный мотив повести – мотив «великого грешника», заведомо интересовавший Гоголя и известный ему: в другом варианте мотив этот разработан в страшном рассказе о жестоком пане, повесившем праведного дьякона на заклятой сосне <…> Но и в данном случае фольклорному мотиву дано Гоголем оригинальное разрешение: в фольклоре великий грешник получает, в конце концов, прощение; колдун «Страшной мести», «злодей, какого еще и не бывало на свете», предатель своей родины, гибнет страшной смертью, обрекается на вечную муку во исполнение проклятия, наложенного на весь род иуды Петра самим богом [Гоголь, 1940, т. I, с. 545-546].

Слова «великий грешник» особенно значимы в контексте творчества Достоевского. Но все вышесказанное означает, что в «Страшной мести» Гоголь создает религиозную антропологию, пугающую для любого верующего христианина. Во-первых, Бог продолжает испытывать (или прямо искушать)[4] человека уже и после смерти. Может ли человек отказаться исполнять повеление Бога, каким бы странным оно ни было? Авраам не воспринимает повеление Бога принести Исаака в жертву как искушение, которое он должен от-

4 Любопытно отметить, что с 3 декабря 2017 г. французская католическая церковь использует новый вариант перевода молитвы «Отче наш». Вместо «и не введи нас в искушение» французский текст теперь буквально значит «и не дай нам войти в искушение». Французские епископы сочли, что представление о том, что Бог может искушать человека, является по сути своей богохульным. В этом отношении показателен перевод на французский стиха первого 22 главы Книги Бытия. На церковнославянском он звучит как «Бог искушаше Авраама», на русском – «Бог искушал Авраама», а на французском – «Dieu mit Abraham à l'épreuve», «Бог подверг Авраама испытанию». В качестве первого значения для используемого здесь ивритского корня nâçâh указывается «испытывать» и только в числе производных – искушать [Strong, 1990, p. 79].

вергнуть, Авраам принимает его как повеление, которому надо повиноваться абсолютно, с полной надеждой на Бога (Быт 22), и Бог не дает Аврааму принести в жертву его сына. Но даже отвлекаясь от вопроса о том, мог ли Иван подвергнуть сомнению слово Бога сделать что-то и, следовательно, отказаться это сделать[5], остается тот факт, что в мире «Страшной мести» Бог может создать человека, не имеющего свободной воли, более того, человека, которому отказано в Божией благодати, даже когда он ее просит:

> Закрыл святой старец свою книгу и стал молиться... Вдруг вбежал человек чудного, страшного вида. Изумился святой схимник в первый раз и отступил, увидев такого человека. Весь дрожал он, как осиновый лист; очи дико косились; страшный огонь пугливо сыпался из очей; дрожь наводило на душу уродливое его лицо.
>
> – Отец, молись! молись! – закричал он отчаянно, – молись о погибшей душе! – и грянулся на землю.
>
> Святой схимник перекрестился, достал книгу, развернул – и в ужасе отступил назад и выронил книгу.
>
> – Нет, неслыханный грешник! нет тебе помилования! беги отсюда! не могу молиться о тебе [Гоголь, 1984, т. I, с. 231].

В первом разделе статьи было показано, что Достоевский полемически цитирует даже Синодальный перевод послания Иоанна во имя утверждения любви Бога ко всему творению. Сложно предположить, чтобы богословие, подобное богословию «Страшной мести», оставило его равнодушным. В «Страшной мести» человек Гоголя может оказаться несвободен от самого своего сотворения, и даже когда он просит заступничества у святых и Бога, ему отказывают[6].

---

[5] Ср.: «И продолжал Господь говорить к Ахазу, и сказал: проси себе знамения у Господа, Бога твоего: проси или в глубине, или на высоте. И сказал Ахаз: не буду просить и не буду искушать Господа. Тогда сказал Исаия: слушайте же, дом Давидов! разве мало для вас затруднять людей, что вы хотите затруднять и Бога моего? Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:10-14).

[6] Корни такого богословия, возможно, находятся в личной драме Гоголя. На сознательном уровне Гоголь был воцерковленным христианином. Но христианские убеждения Гоголя, вероятно, столкнулись с его личными переживаниями. Американский исследователь Саймон Карлинский в своей книге «Сексуальный лабиринт Николая Гоголя» доказывает, что Гоголь был гомосексуален, но не мог принять этот факт. Карлинский также пишет о «Страшной мести» и ее пугающей теологии и об их связи с самовосприятием Гоголя: «Подобно злому колдуну-отцу из “Страшной мести”, Гоголь <...> поверил, что Бог хочет, чтобы он был наказан и уничтожен за <...> желания, с которыми он родился и которые

Проблематика произведений Гоголя традиционно рассматривается как социальная, начиная с Белинского, и, соответственно, мертвенность гоголевского мира виделась порождением социальной среды русской жизни, но истоки художественных принципов Гоголя, как и художественных принципов Достоевского, метафизические, а не социальные. В этом оба писателя совпадают, но в наполнении этой метафизики они стоят на противоположных позициях.

Полемика Достоевского с Гоголем начинается с «Бедных людей» и продолжается до «Братьев Карамазовых», но если в «Бедных людях» она ведется открыто, то в «Братьях Карамазовых» – скрыто, через отсылки к Исааку Сирину, которого читает Смердяков перед самоубийством. Исаак Сирин в своих «Словах подвижнических» говорит о жалости (что возвращает читателя к словам старца Зосимы, обращенным к согрешившей и кающейся крестьянке), но теперь эта жалость распространяется на все творение и даже на те его части, которые обычно из сферы людской жалости исключаются:

> «И что такое сердце милующее?» – и сказал: «Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, **о демонах** и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, **и о врагах истины**, и о делающих ему вред ежечасно **со слезами приносит молитву**, чтобы **сохранились и очистились**; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою

был не властен отвергнуть» [Karlinsky, 1997, p. 279]. Карлинскому резко возражал Юрий Манн, видя в текстах Гоголя, в частности, во фрагменте «Ночи на вилле», проявление не гомосексуальной любви, но типично романтического культа дружбы [Манн, 2002]. Хотя у Карлинского были личные мотивы прочитывать Гоголя подобным образом, тем не менее, фраза «я поцеловал его в плечо» [Гоголь, 1984, т. III, с. 269] выводит «Ночи на вилле» из контекста культа дружбы и вводит в контекст однополой любви. Факт того, что природа Гоголя оказывалась противопоставленной тому, какой должна была бы быть природа человека согласно божественным установлениям, возможно, и породил представление о человеке как обреченной марионетке, именно искушаемой, а не испытываемой Богом. Для современного американского прежде всего литературоведения характерно стремление прочитать как можно больше текстов через призму однополых отношений (т.н. queering), и в некоторых случаях, как, например, при прочтении Смердякова как гомосексуала [Fusso, 2004, p. 149] (со ссылкой на Майкла Катца), а не как кастрата, это, как представляется, значительно упрощает мысль Достоевского. Но в случае с Гоголем такое прочтение, связываемое с конфликтом на метафизическом уровне бытия, оказывается плодотворным.

жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его **по уподоблению в сем Богу**» [Исаак Сирин, 1993, с. 205-206].

Здесь также подвижник прямо соединяет жалость ко всему творению с уподоблением Богу. Здесь снова перед нами – излюбленный художественный ход Достоевского, «сходство приема при противоположности смысла» [Касаткина, 2004, с. 189], или, в данном случае, сходство понятия при противоположности его наполнения. Самообожающиеся герои Достоевского состязаются с Богом в мощи, власти и воле, и этот путь отвергается как путь не-жизни и небытия, но идея уподобления Богу в жалости и любви утверждается как путь жизни и бытия, и она ведет к обожению в том виде, в каком его представлял Достоевский: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал» [Достоевский, 1972-1991, т. XX, с. 174]. Апокатастасис, спасение всех, как тема «Братьев Карамазовых», уже отмечался исследователями [Капилупи, 2007], и жалость, о которой пишет Исаак Сирин, подводит к представлению о всеобщем восстановлении, и именно этот роман составляет окончательное опровержение гоголевского богословия, подавая надежду даже «неслыханному грешнику», если только он сам, воспользовавшись своей свободной волей, не откажется от благодати Божией.

Вместо представления о лишенном свободы воли человеке, который не может надеяться даже на милосердие Бога, Достоевский, через отсылки к Исааку Сирину, утверждает человека, чья свободная воля одна может увести его от Бога. Свободный человек Достоевского прямо противоположен человеку-марионетке Гоголя, и полемика с «мертвым взглядом» [Розанов, 1991, с. 82] автора «Вечеров на хуторе близ Диканьки» проходит через все творчество автора «Бедных людей» именно потому, что она затрагивает метафизические основания человеческого бытия.

4. Наивное народное богословие и творчество Достоевского

Отношения Достоевского с народным богословием представляются довольно сложными. Знаменитое представление о народе-богоносце заставляет предположить, что в своей теологии Достоевский будет ориентироваться в значительной степени именно на наивное народное богословие. Об этом, например, со ссылками и на других исследователей пишет В.А. Михнюкевич [Михнюкевич, 1994, с. 23].

Так, В.Е. Ветловская отмечает ориентацию на стихи об Алексее Человеке Божием в описании Алеши Карамазова [Ветловская, 1974].

Однако необходимо отметить, что массив фольклорных текстов крайне неоднороден, и в нем можно найти целый спектр наивных богословских воззрений, иногда диаметрально противоположных друг другу. Диалог Достоевского с народным богословием – это всегда выбор одного из некоторых возможных вариантов, того, который наиболее согласуется с его собственным богословием любви. При этом Достоевский также демонстрирует свое знакомство и с теми наивными представлениями, которые противоречат его собственным воззрениям. Ранее я уже писала об этом применительно к «Преступлению и наказанию», где монолог Мармеладова, утверждающий прощение грешных, строится как стилистическая имитация и содержательная полемика с гораздо менее милосердными стихами о Страшном суда [Ковалевская, 2016], и к «Братьям Карамазовым», ссылающимся на целый спектр текстов, включая духовные стихи, о посмертном воздаянии и Страшном суде [Бузина, 1996].

Одним из самых ярких примеров выборочного и трезвого отношения Достоевского к народным воззрениям является легенда о луковке из «Братьев Карамазовых». Ее текст известен практически всем наизусть.

> Жила-была одна баба злющая-презлющая, и померла. И не осталось после нее ни одной добродетели. Схватили ее черти и кинули в огненное озеро. А ангел-хранитель ее стоит да и думает: какую бы мне такую добродетель ее припомнить, чтобы Богу сказать. Вспомнил и говорит Богу: она, говорит, в огороде луковку выдернула и нищенке подала. И отвечает ему Бог: возьми ж ты, говорит, эту самую луковку, протяни ей в озеро, пусть ухватится и тянется, и коли вытянешь ее вон из озера, то пусть в рай идет, а оборвется луковка, то там и оставаться бабе, где теперь. Побежал ангел к бабе, протянул ей луковку: на, говорит, баба, схватись и тянись. И стал он ее осторожно тянуть, и уж всю было вытянул, да грешники прочие в озере, как увидали, что ее тянут вон, и стали все за нее хвататься, чтоб и их вместе с нею вытянули. А баба-то была злющая-презлющая, и почала она их ногами брыкать: «Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша». Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А ангел заплакал и отошел [Достоевский, 1972-1991, т. XIV, с. 319].

В письме к Н.А. Любимову от 16 сентября 1879 г. Достоевский пишет: «Это драгоценность, записана мною со слов одной крестьянки и, уж конечно, записана в первый раз. Я по крайней мере до сих пор никогда не слыхал» [Достоевский, 1972-1990, т. XXX_1, с. 126-127]. Комментаторы видят в этом свидетельство того, что Достоевский не был знаком с «Русскими народными легендами» А.Н. Афанасьева [Достоевский, 1972-1991, т. XV, с. 572], но интересно отметить, что, в любом случае, варианты легенды «Христов братец», зафиксированные у Афанасьева, отличаются от варианта, представленного у Достоевского, радикально. Вот наиболее близкая по тексту украинская легенда о бабе, которую пытались вытянуть за луковку:

> Идемо, аж кипить у смоли жінка, а перед нею цибулька лежить. Дід и каже: се мучитця так мати вашого старого титаря Онисима, що було все старців годуе та бідним помогае, а ніколи жодноі душі не обідив и ні в одному слові не збрехав. Була вона богата та скнара, що од неі ніхто й хліба куска не бачив. Ото раз полола вона цибулю, аж иде поуз воръе дід-старец. Подари, каже, пані-матко, ради Христа! Вона вирвала стрілку: прийми, каже, старче Божий. Тілько ж од неі й бачили. От, як умерла... взяли іі небогу та й потягли в пекло. А Онисим и побачив з неба, що вона велику муку приймае, та й каже: Боже мій милий, Спасе мій Христе! за всю мою щирость, за всю мою правду, зроби мині таку ласку – нехай и моя мати буде в раю зо мною. А Христос и рече ёму: Ні Онисиме! вельми грішна твоя мати. Візьми хиба оту цибульку, що лежит перед нею, та коли витягнеш іі с тиі бездни, то нехай и вона буде в раю с тобою. Узяв він тую стрілочку та й подав матері. Схопилась вона за неі... от, от витягне, от, от витягне, с пекла! бо що-то Божому святому? Як поначіплювались ій и в плахту, и в намитку гришниі души, що б и собі с того пекла вибратьця, то й не здержала тая цибулька: перервалась, а вона так и бовтнула в гарячу смолу! [Афанасьев, 1859, с. 130-131]

Легенда, рассказанная Грушенькой, противоположна легенде из сборника Афанасьева. Если у Грушеньки утверждается возможность общего спасения через доброе дело одного человека, то в варианте легенды у Афанасьева, наоборот, утверждается индивидуальное спасение каждого – именно от тяжести других грешных душ рвется луковка и баба падает обратно в огонь, тогда как у Достоевского

спасение злой бабы проваливается потому, что баба не желает делиться своим добрым делом с другими.

Однако в творчестве Достоевского есть еще одна луковка, вернее, луковица, «острожная легенда» из «Записок из Мертвого дома»:

> Один, например, зарезал человека так, за ничто, за луковицу: вышел на дорогу, зарезал мужика проезжего, а у него-то и всего одна луковица. «Что ж, батька! Ты меня посылал на добычу: вон я мужика зарезал и всего-то луковицу нашел». – «Дурак! Луковица – ан копейка! Сто душ – сто луковиц, вот те и рубль!» [Достоевский, 1972-1991, т. IV, с. 42]

Послеострожное творчество Достоевского обрамлено двумя народными рассказами о луковке, которые противоположны друг другу. В «Записках из Мертвого дома» луковица – символ полного пренебрежения ближним своим, цена жизни которого – буквально копейка. При этом человек и его жизнь именуются словом «душа» – «сто душ – сто луковиц». Пусть это и традиционное для русского языка словоупотребление, но в общем контексте творчества Достоевского в сознании читателя активизируется прямое значение слова «душа», а не значения «жизнь» и «человек». Т.е. в «Записках из Мертвого дома» луковица ассоциируется с пренебрежением к спасению других, а в «Братьях Карамазовых» луковка становится символом надежды на спасение многих, которое, по Божией милости, может быть подано единственным добрым делом одного человека. Эволюция образа луковки наглядно показывает принципы, с которыми Достоевский подходил ко всем текстам, которые входили в его художественное сознание. Он прекрасно сознавал их многообразие и сложность, все потенциальные смыслы и возможности истолкования, и именно эта сложность создает особое поле напряженности романов Достоевского, поле выбора не только для писателя, но и для его читателей. Но для самого Достоевского критерии выбора были очевидны.

***

Вышеприведенные примеры показывают, что в вопросе принятия/отвержения целых систем или отдельных представлений, в вопросе выбора между различными формальными или наивными богословскими воззрениями Достоевский руководствуется прежде

всего собственным богословием любви к Богу и человеку и к человеку и к Богу, богословием, где человек утверждается как свободное существо, цель которого – обретение единения с Христом как наивысшим воплощением Божественной любви к творению.

Список литературы

Афанасьев, 1859 – *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. М.: В типографии Грачева и Комп., 1859. 206 с.

Бузина, 1996 – *Бузина Т.В.* Мотивы русских духовных стихов в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. 1996. № 6. С. 62-81.

Ветловская, 1974 – *Ветловская В.Е.* Достоевский и поэтический мир Древней Руси (литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») // Труды Отдела древнерусской литературы (ИРЛИ РАН). Т. 28. Л.: Наука, 1974. С. 296-307.

Викторович, 1997 – *Викторович В.А.* Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 14. СПб.: Наука, 1997. С. 216-233

Гоголь, 1937-1952 – *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937-1952.

Гоголь, 1984 – *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Правда, 1984.

Достоевский, 1972-1991 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 тт. Л.: Наука, 1972-1991.

Исаак Сирин, 1993 – Аввы Исаака Сирина слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993[7].

Капилупи, 2007 – *Капилупи С.М.* Вопрос о грехопадении и всеобщем спасении в романе «Братья Карамазовы» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения. Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 187-225.

Касаткина, 2004 – *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.

Ковалевская, 2016 – *Ковалевская Т.В.* Мармеладов как микрокосм: грехопадение, апокалипсис и народное христианство // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 2(56). Ч. 1. С. 38-43.

Конт, 2012 – *Конт О.* Общий обзор позитивизма. М.: URSS, 2012. 296 с.

Манн, 2002 – *Манн Ю.В.* Произведение, не похожее на другие: «Ночи на вилле» Гоголя // Литература 2002 (48). URL: http://lit.1september.ru/article.php?ID=200204804

Михнюкевич, 1994 – *Михнюкевич В.А.* Поэтика детских образов Ф. М. Достоевского в контексте «народного христианства» // Вестник ЧелГУ. 1994. №1. С. 21-28.

Розанов, 1991 – *Розанов В.В.* О легенде «Великий инквизитор» // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 73-191.

---

[7] Указать количество страниц или диапазон страниц не представляется возможным, т.к. это репринтное издание, совмещающее в себе несколько разделов с разной нумерацией.

Салтыков-Щедрин, 1965-1977 – *Салтыков-Щедрин М.Ю.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Художественная литература, 1965-1977.

Соловьев – *Соловьев В.С.* Конт Auguste // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. URL: http://www.vehi.net/brokgauz/

Фома Аквинский, 2006 – *Фома Аквинский*. Сумма теологии. М.: Издатель Савин С.А., 2006. Т. 1. 814 с.

Шелли, 2010 – *Шелли М.* Франкенштейн. Последний человек. М.: Ладомир – Наука, 2010. 664 с.

Bunyan, 2008 – *Bunyan J*. The Pilgrim's Progress. Oxford: Oxford University Press, 2008. 333 p.

Comte, 1891 – *Comte A*. The Catechism of Positive Religion. Translated by Richard Congreve. London: Kegan, Paul, Trench, Truebner & Co. Ltd. 1891. 320 p.

Fusso, 2004 – *Fusso S.* The Sexuality of the Male Virgin: Arkady in *A Raw Youth* and Alyosha Karamazov // A New Word on The Brothers Karamazov. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2004. P. 142-154.

Jackson, 1993 – *Jackson R.L.* Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions. Stanford University Press, 1993. 346 p.

Karlinsky, 1976 – *Karlinsky S.* Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol. Cambridge: Harvard University Press, 1976. 333 p.

Saint Thomas, 1851 – *Saint Thomas*. La somme théologique. Paris: Belin, 1851. 656 p.

Strong, 1990 – *Strong J.* A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible // The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Nashville, Camden, Kansas City: Thomas Nelson Publishers, 1990[8].

References

Afanas'ev A.N. *Narodnye russkie legendy* [Russian Folk Legends]. Moscow, V tipografii Gracheva i Komp. Publ., 1859. 206 p. (In Russ.)

Buzina T.V. Motivy russkikh dukhovnykh stikhov v tvorchestve Dostoevskogo [Motifs from Russian Spiritual Verses in Dostoevsky's Works]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 1996, № 6, pp. 62-81. (In Russ.)

Vetlovskaia V.E. Dostoevskii i poeticheskii mir Drevnei Rusi (literaturnye i fol'klornye istochniki "Brat'ev Karamazovykh"*)* [Dostoevsky and the Poetic World of Old Rus' (Russian and Folkloric Sources of *The Brothers Karamazov*)]. *TODRL* [Publications of the Old Russian Literature Section], 1974 (28), pp. 296-307. (In Russ.)

Viktorovich V.A. Gogol' v tvorcheskom soznanii Dostoevskogo [Gogol in Dostoevsky's Creative Mind]. *Dostoevsky. Materialy i issledovaniia* [*Dostoevsky. Materials and Research*], 1997, No 14, pp. 216-233 (In Russ.)

[8] Указать количество страниц или диапазон страниц не представляется возможным, т.к. это издание, совмещающее в себе несколько разделов с разной нумерацией. «Краткий словарь» является третьей частью «Конкорданса» с отдельной нумерацией.

Capilupi S.M. Vopros o grekhopadenii i vseobshchem spasenii v romane 'Brat'ia Karamazovy' [The Issue of the Fall and Universal Salvation in *The Brothers Karamazov*]. *Roman F.M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy." Sovremennoe sostoianie izucheniia.* Pod red. T.A. Kasatkinoi [F.M. Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*. The Current State of Investigations. T.A. Kasatkina, ed.]. Moscow, Nauka Publ., 2007. Pp. 187-225. (In Russ.)

Comte A. *Obshchii obzor pozitivizma* [A General View of Positivism]. Moscow, URSS Publ., 2012. 296 p. (In Russ.)

Dostoevsky F.M. *Sobranie sochinenii: v 30-ti t.* [Works: in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1991. (In Russ.)

Gogol N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t.* [Complete works: in 14 vols.]. Moscow-Leningrad, Izd-vo AN SSSR Publ., 1937-1952. (In Russ.)

Gogol N.V. *Sobranie sochinenii: v 8-mi t.* [Works: in 8 vols.]. Moscow, Pravda Publ., 1984. (In Russ.)

Avvy Isaaka Sirina slova podvizhnicheskie [Six Treatises on the Behavior of Excellence by Isaac the Syrian]. Moscow, Pravilo very Publ., 1993. (In Russ.)

Kasatkina T.A. *O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [On the Creating Nature of the Word. The Ontological Nature of the Word in F.M. Dostoevsky's Works as the Foundation of "Realism in the Highest Sense"]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)

Kovalevskaya T.V. Marmeladov kak mikrokosm: grekhopadenie, apokalipsis i narodnoe khristianstvo [Marmeladov as a Microcosm: the Fall, Apocalypse, and Folk Christianity]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 2016, 2(56), pt. 1, pp. 38-43. (In Russ.)

Mann Iu.V. Proizvedenie, ne pokhozhee na drugie: 'Nochi na ville' Gogolia [A Work Unlike All Others: "Gogol's Nights at the Villa"]. *Literatura*, 2002, No 48. Available at: http://lit.1september.ru/article.php?ID=200204804 (In Russ.)

Mikhniukevich V.A. Poetika detskikh obrazov F. M. Dostoevskogo v kontekste "Narodnogo khristianstva" [The Poetics of F.M. Dostoevsky's Images of Children in the Context of Folk Christianity]. *Vestnik ChelGU*, 1994 (1), pp. 21-28. (In Russ.)

Rozanov V.V. O legende "Velikii inkvisitor" [On the "Grand Inquisitor" Legend]. *O velikom inkvizitore. Dostoevskii i posleduiushchie* [On the Grand Inquisitor. Dostoevsky and Those Who Came After]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1991. Pp. 73-191. (In Russ.)

Saltykov-Shchedrin M.Iu. *Sobranie sochinenii v 20-ti tt.* [Works: in 20 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1965-1977. (In Russ.)

Solov'ev V.S. Kont Auguste [Comte Auguste]. *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron's Encyclopedic Dictionary]. Available at: http://www.vehi.net/brokgauz/ (In Russ.)

Thomas Aquinas. *Summa teologii* [Summa Theologiae]. Moscow, Savin S.A. Publ., 2006. T. 1. 814 p. (In Russ.)

Shelley M. *Frankenshtein. Poslednii chelovek* [Frankenstein. The Last Man]. Moscow, Ladomir – Nauka Publ., 2010. 664 p. (In Russ.)

Bunyan J. *The Pilgrim's Progress.* Oxford, Oxford University Press, 2008. 333 p. (In English)

Comte A. *The Catechism of Positive Religion.* Translated by Richard Congreve. London, Kegan, Paul, Trench, Truebner & Co. Ltd. 1891. 320 p. (In English)

Fusso S. The Sexuality of the Male Virgin: Arkady in *A Raw Youth* and Alyosha Karamazov. *A New Word on The Brothers Karamazov*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2004. Pp. 142-154. (In English)

Jackson R.L. *Dialogues with Dostoevsky. The Overwhelming Questions*. Stanford University Press, 1993. 346 p. (In English)

Karlinsky S. *Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol*. Cambridge, Harvard University Press, 1976. 333 p. (In English)

Saint Thomas. *La somme théologique*. Paris, Belin, 1851. 656 p. (In French)

Strong J. *A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible*. The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Nashville, Camden, Kansas City, Thomas Nelson Publishers, 1990. (In English)

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-146-158

Катерина Корбелла

Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского*

Caterina Corbella

Romano Guardini: The Presence of Christ in Dostoevsky's Texts

Об авторе: Катерина Корбелла, магистр филологии, преподаватель филологического факультета ПСТГУ, Москва.
E-mail: cate.corbella@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена рецепции творчества Ф.М. Достоевского католическим богословом Романо Гуардини. В статье рассматриваются два понятия, общие обоим авторам – во-первых, вопрос о наличии противоположностей как о неизбежной черте жизни человека на земле; во-вторых, центральная роль личности Христа в переживании христианской вести со стороны обоих авторов. Исходя из последнего, кратко анализируется последняя глава книги Гуардини «Человек и вера», посвященная «Идиоту», как пример состоявшей встречи с Христом через произведение Достоевского. Таким образом, опыт чтения романа со стороны Гуардини свидетельствует о способности текста Достоевского не только сообщить некую информацию о Христе и о христианской вере, но также – и глубже – стать пространством живого общения с личностью Христа.

Ключевые слова: богословие Достоевского, Романо Гуардини, католическое богословие, Идиот, Мышкин, богословие и литература.

Для цитирования: *Корбелла К.* Романо Гуардини: присутствие Христа в текстах Достоевского // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2. С. 146–158.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-146-158

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90023 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-012-90023.

About the author: Caterina Corbella, Master of Philology, teacher at the Philological Faculty of Saint Tichon Orthodox University (Moscow).
E-mail: cate.corbella@gmail.com

Abstract: The paper is dedicated to the reception of Dostoevsky's work by the Catholic theologian Romano Guardini. After a brief review of the development of his interest on Dostoevsky, the paper identifies in the idea of polar opposition and in the centrality of Christ's personality two linking points between the German theologian and the Russian writer. The paper goes on in analysing the last chapter of Guardini's work *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* and the experience described there about his perception of prince Myshkin's figure – an experience that testify how Dostoevsky's text can be seen not only as a medium to communicate thoughts and ideas about Christ and Christianity, but also – and deeper – as the place where a real experience of Christ can take place.

Key words: Dostoevsky's theology, Romano Guardini, Catholic theology, *The Idiot*, prince Myshkin; theology and literature.
For citation: Corbella C. Romano Guardini: the presence of Christ in Dostoevsky's texts. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2, pp. 146–158.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-146-158

In der Erfahrung der großen Liebe sammelt sich die ganze Welt in das Ich-Du, und alles Geschehende wird zu einem Begebnis innerhalb dieses Bezuges[1].

Интерес Романо Гуардини (1885, Верона – 1968, Мюнхен), философа и богослова итальянского происхождения и немецкого гражданства, к работам Ф.М. Достоевского развивается особенно между второй половиной 1920-х гг. и первой половиной 1930-х гг., в контексте преподавания на кафедре религиозной философии и католического мировоззрения (нем. *Weltanschauung*), основанной

[1] «Внутри великой любви весь мир собирается в отношении Я-Ты, и все происходящее становится событием в рамках этого отношения» [Guardini, 1991, p. 14].

Из-за незнания немецкого языка тексты Романо Гуардини были прочитаны мной в переводе на итальянском и на русском языке. Как филолог, я хорошо понимаю, что проблема немаленькая – однако, смелость Гуардини в свободном и внимательном диалоге с Достоевским во время работы охватила и меня. Я уверена, что наша с Гуардини встреча состоялась – хотя через перевод, но именно потому с постоянным осознанием, что надо очень внимательно стараться слушать другого и не искажать смысл его слов. Когда возникали вопросы, я сравнивала итальянский текст с другими переводами и обращалась к людям, знающим не только немецкий язык, но также богословско-философский контекст, в котором Гуардини действовал – особая благодарность по этому поводу моей сестре Джудитте. Большой помощью стала для меня диссертация Л. Кастанджа [Castangia, 2011], к которой я обращалась, особенно в первой части статьи для описания контекста.

в 1923 г. в Берлинском университете. Молодой Гуардини, не понимая, как ему читать лекции, получает ценный совет от своего друга, немецкого философа Макса Шелера, который советует ему развивать курс как созерцание конкретных объектов, и как пример предлагает взять в рассмотрение романы Достоевского [Guardini, 1986, 55]. В течение этих лет преподавания Гуардини читает со студентами не только Достоевского, но также Рильке, Гёльдерлина, Данте, св. Августина, Лескова, и др. Он считает, что герменевтическая работа с текстом является важнейшим моментом воспитательной работы, особенно в такой момент, когда европейское и, в частности, немецкое общество находится в глубоком кризисе[2].

Кратко о истории самого текста. Первая статья Гуардини, посвященная «Идиоту», опубликована в 1925 г. в журнале «Die Schildgenossen»[3]; в 1929-1930 гг. он посвящает два цикла лекций русскому автору – внутри семинара о философии религии (зимний семестр) и во время курса под названием «Религиозная экзистенция в Достоевском», о котором он воспоминает также в предисловии к книге о нем[4]. В 1931 г. в «Die Schildgenossen» появляется цикл эссе на ту же тему, которые впоследствии, в 1932 г., соединяются в книгу «Человек и вера. Исследование религиозной экзистенции в великих романах Достоевского»: добавляется часть о «безбожии», которая отсутствовала в журнале, и расширяется последняя глава об Идиоте. Второе издание выходит в 1939 г., с новым названием – «Религиозные фигуры в работах Достоевского. Эссе о вере». Книга отличается от издания 1932-го года совсем небольшими изменениями[5].

---

[2] О сложностях преподавания этого предмета, связанных в том числе с протестантской идентичностью Берлинского Университета в то время, об истории разговора с Шелером, и т.д. См. [Guardini, 1986; Castangia, 2011].

[3] Нем. «Принадлежащие одному гербу». Журнал принадлежал молодежную католическому движению «Quickborn», с которым Гуардини познакомился в 1920 г.; начиная с 1927 г. до закрытия движения нацистской властью в 1939 г. Гуардини был ответственным за него.

[4] «Что означает попытка охватить этот мир, мне стало ясно летом 1930 г., когда все мои старания преодолеть сопротивление обширнейшего материала за 85 лекционных часов оказались тщетными». [Гуардини, 2009, с. 9]. Здесь и дальше я цитирую по русскому изданию 2009 года.

[5] [Guardini, 1932; Guardini, 1989]. На русский язык перевод сделан на основе издания 1932 года. Христианское издательство «Жизнь с Богом» выпустило первый перевод в Брюсселе в 1994 г., новое издание в альманахе ИНИОН РАН появилось в 2009 г. Итальянский перевод ссылается на издание 1939 года. Подробности в списке литературы. В переведенных цитатах я не нашла существенных отличий между итальянским и русскими изданиями.

В заглавии обоих изданий видно, что внимание Гуардини фокусируется на двух моментах – религиозность и вера. Эти два понятия особо важны для Гуардини как богослова, и его размышления о связях и отличиях между ними являются частью того большого вклада, который он передал последующему богословию[6]. Он считает, что внутри человека присутствует некое «“смысловое ядро”, выложенное в основной структуре души» [цит. по Scholz-Zappa, 2018, p. 201]. Другие авторы будут говорить об этом «нечто» как о «религиозном чувстве». Христос, сын Божий – единственный, кто по-настоящему позволяет этой религиозности, присущей всем людям, выражаться в своей полноте: вера есть отношение со Христом. Пишет Гуардини: «То, что в Новом Завете определяется как вера – это не некая универсальная религиозность <...> вера и есть его содержание», Христос [Guardini, цит. по Scholz-Zappa, 2018, p. 203]. В другой работе он говорит о христианстве как о событии, сущность которого – историческая Личность Иисуса из Назарета[7].

Вернемся к работе о Достоевском. В предисловии Гуардини объявляет, как он старался исследовать присутствие религиозного момента в главных героях Пятикнижия. Он также предупреждает, что поле исследования огромно, и для того, чтобы в нем не терять ориентир, он нашел для себя некую «систематизирующую, связующую линию» в отношении некоторых героев к основным силам бытия, к земле, к народу [Гуардини, 2009, с. 10]. Таким образом, книга представляет собой шесть глав, которые исследуют религиозность отдельных персонажей через это отношение. Когда человек живет верой, т.е. внутри пространства Искупления, отношение с реальностью является цельным и положительным – это случаи «верующих баб» из «Братьев Карамазовых» (глава I, «Народ и его путь к святому»), Сони Мармеладовой и Софьи Долгорукой (глава II, «Многотерпеливые и величие их позиции»), Макара Долгорукого, Зосимы и его брата Маркела, Алеши Карамазова (глава III, «Люди Божии», и IV, «Херувим»). Это отношение сохраняется, но в искаженном виде, в популизме Шато-

[6] См. [Scholz-Zappa, 2018]. На русском языке см. [Шешенин, 2018].

[7] См. [Guardini, 1991, p. 13-14]: «Христианство – не теория Истины, или интерпретация жизни. Оно есть и это, но не в этом его сущность. Сущность Христианства – Иисус из Назарета, его конкретное существование, его деятельность, его судьба – то есть, сущность Христианства это – историческая личность».

ва и в натурализме Марии Лебядкиной (об этом идет речь в конце главы I). Отношения также могут разорваться – и тогда мы находимся перед бунтом Ивана Карамазова (глава V, «Бунт»), или атеизмом Ставрогина и Кириллова (глава VI, «Безбожие»). «Вне этой общей линии остались два персонажа», утверждает Гуардини [Гуардини, 2009, с. 11] – Настасья Филипповна из «Идиота» и князь Мышкин из того же романа. Седьмая глава, под названием «Символ Христа», посвящена им.

Понятие «народа» в работе Гуардини – религиозное понятие, которое нельзя понять, если его отделить от идей «земли» и «основных сил бытия». Главная категория, к которой Гуардини прибегает, чтобы охарактеризовать понятие народа и «человека из народа» – категория единства. Приведу некоторые яркие определения из первой главы: «Народ стоит **у истоков бытия**. Он сросся **в единое целое с землей** – той землей, по которой он ходит, на которой трудится и благодаря которой живет <…> и он ощущает, быть может, и не умея выразить на словах, **вселенную в ее единстве**» [Гуардини, 2009, с. 14]. В народе «обитает подлинный человек, обладающий, вопреки всей своей “запущенности”, здоровым ядром и служащий **неотъемлемой частью сущностной структуры бытия**» [Там же]. Очень важно заметить и причину такого ощущения реальности как единого целого – такое восприятие реальности, которое Гуардини определяет как типичное для восточного мира, возможно потому, что для русского сознания «Бог не отдалился от Своего творения <…> этот мир вне всякого сомнения и **с особой непосредственностью ощущает себя пребывающим в деснице Божией.** Кажется, что он – в постоянном становлении, что контуры его еще не очерчены, что волею Бога в нем происходит нечто таинственное и что человек, связанный с Богом верой, каким-то образом чувствует это» [Гуардини, 2009, с. 15].

Однако эту связь можно разорвать: возможность выбиваться из этого единства свойственна современному человеку; это и есть проблема «западника» по мнению Гуардини. Главный вопрос западного мира касается отношения между «конечным» и «бесконечным», между моим сознанием и моей волей как выражением определенной личности и всем, что является «другим» – пусть это будет народ, мир или сам Бог (понятия, как мы уже видели, связаны). Этот вопрос, по мнению Гуардини, стоит в глубине бунта

Ивана и находит свое драматичное выражение в самоубийстве Кириллова, которое и есть попытка исключения бесконечного через обожествление конечного[8].

За этими словами проявляется важный элемент, свойственный антропологии нашего автора. Для Гуардини в жизни присутствует постоянное напряжение, источник которого – противоположность, присущая человеку и реальности. Противоположные полюса (среди которых – индивидуальность / тотальность; имманентность / трансцендентность, и др.) живут в каждом из нас, и решение этой противоположности можно найти только на другом, высшем уровне, нежели наша земля[9]. В связи с этими размышлениями мне сразу пришел в голову текст записи Ф.М. Достоевского от 16-го апреля 1864, «Маша лежит на столе», где остро выражается напряжение между *я* и *все*:

«Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой, – невозможно [дальше Достоевский пишет – «*возлюби* ***всё****, как себя*» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 174] – *К.К.*]. Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа как *идеала человека во плоти* стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (**в самом конце развития, в самом пункте достижения цели**), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, – это как бы уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастие. Таким образом, закон *я* сливается

[8] В связи с этим, следующая цитата, по моему мнению, достаточно синтетична и выразительна – речь идет о «феномене Ставрогина»: «При анализе образа Кириллова говорилось о взаимосвязи таких понятий, как “конечность”, “ничто” и “страх”. Мы сочли правильным усматривать решающий момент исторического развития Нового времени в том, что конечность, отколовшаяся от бытия, выступает как таковая, в чистом виде. Христианство же должно решить для себя вопрос, следует ли ему понимать конечность как свою новую задачу пред Богом. Некогда конечное соотносилось с Богом наивным и естественным образом. Перед Новым временем – точнее, перед тем, что следует теперь за Новым временем, – поставлена, как мне представляется, задача: либо включить конечное – в полном сознании собственной зрелости и ответственности – в свое отношение к Богу, либо вырвать его из этого контекста, объявив автономным. Тогда конечное предстает в голом виде; вокруг него “ничтожествует” Ничто. Бытие рушится, подпадая под власть страха...» [Гуардини, 2009, с. 182-183].

[9] См. [Castangia, 2011, p. 170] [Guardini, 1997].

с законом гуманизма, и в слитии, оба, и *я* и *все* (**по-видимому, две крайние противоположности**), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 172].

Для Достоевского в этом тексте, как и для Гуардини, решение противоположности на земле «невозможно». Здесь и сейчас идеальное измерение существует как «развитие», «борьба», «стремление». Эти размышления становятся для Достоевского доказательством того, что будущая жизнь есть [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 173]: решение, нам сейчас недостижимое, находится в другом плане, в «Рае Христовом», где «мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 174][10].

Таким образом, можно утверждать, что «связующая линия» Гуардини, т.е. «отношение отдельных персонажей к земле и народу, с одной стороны, и к основным силам бытия – с другой», является основополагающей точкой антропологии **обоих** авторов. Именно поэтому встреча между ними является удивительным образом плодотворной, и анализ Пятикнижия, который мы находим в первых главах, содержит множество интересных моментов, как и для исследователей Достоевского, так и для исследователей Гуардини. Однако я хочу здесь сосредоточиться на другом.

В записи Достоевский говорит о «появлении Христа как идеала человека **во плоти**» как о поворотном моменте в истории человечества[11]. В начале статьи говорилось, как в том же русле размышляет Гуардини, для которого христианство и есть сам Христос. Ставить в центре размышления о вере личность Христа – значит рассматривать христианство как событие встречи с Ним, где вера в своем моральном или догматическом измерении будет только послед-

---

[10] «Маша лежит на столе», мне кажется, самый яркий текст Достоевского по этой тематике. Во время конференции «Богословие Достоевского», кроме доклада Татьяны Касаткиной «Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания», касающегося именно данного текста, мы слушали доклад Ксаны Бланк «Принцип противоречия в философии Достоевского и религиозной мысли Серебряного века», также касающийся проблемы преодоления/синтеза противоположностей (см. ее статью в этом номере).

[11] Это, конечно, не единственное свидетельство важности личности Христа для Достоевского как подлинного источника веры, которая для него не сводится к совокупности правил или истин. См. известный ‘символ веры’ в письме Н.Д. Фонвизиной [Достоевский, 1972-1990, т. $XXVIII_1$, с. 176].

ствием этой встречи[12]. Однако размышления о вере в первых главах опираются именно «на последствия». Объясняю, что я под этим подразумеваю.

При анализе верующих героев (Соня Мармеладова, Софья Долгорукая, Зосима, Алеша Карамазов...) Гуардини показывает читателю, какое отношение с реальностью рождается внутри веры. Эти люди полностью принимают то, что происходит; они скорбят о своих грехах, но в них видна настоящая надежда на милосердие Бога; то же милосердие наполняет их, когда они смотрят на грехи других; они способны видеть красоту во всех людях и ситуациях.... В них царствует, в конечном итоге, высочайшее единство жизни. Однако встреча со Христом (христианство как событие) остается за рамками анализа: она является необходимым, но скрытым от нас условием, к которому Гуардини вынужден подойти дискурсивно[13]. То, как они воспринимают жизнь, проявляется ярче благодаря контрасту с теми героями, которые воспринимают ее искаженным образом. На этих страницах Гуардини утверждает, что в текстах Достоевского размышление ведется через «диалектику <...> персонажей, дополняющих, но и критикующих друг друга» [Гуардини, 2009, с. 16], что в какой-то мере напоминает понятие полифонизма М. Бахтина, пишущего примерно в те же годы, что и наш автор. Но если авторское слово выражается только диалектикой, то выбор одной из двух позиций остается полностью на усмотрение читателя. Создается впечатление, что Соня, Зосима, Алеша такие, потому что они верующие; Достоевский их описывает таким образом, потому что он верующий; Гуардини это видит, потому что верующий.

Из-за этого, пока я читала работу Гуардини, у меня возник вопрос – если для обоих авторов так важно понятие Воплощения Христа и встреча с Ним, неужели здесь об этой встрече нет никакого свидетельства? Ответ я получила при чтении последней, седьмой главы, когда очень важная для меня мысль Гуардини, к которой в течении всей книги он обращался мимоходом, становится ключом для прочтения романа «Идиот». Пишет Гуардини – и в его словах

[12] См. [Scholz-Zappa, 2018]. В данной статье хорошо показано развитие понятия о «событии встречи со Христом», которое через Гуардини доходит к другому автору католического мира, о. Луиджи Джуссани. Интересно заметить, что Джуссани, как и Гуардини, в творчестве Достоевского нашел для себя любимого собеседника. Важность данного понятия и страсть к русскому автору можно найти также у папы Франциска, таким образом обнаруживая своеобразную «богословскую-филологическую» линию, соединяющую их.

[13] См. например [Гуардини, 1994, с. 16; Гуардини, 1994, с. 26]

я слышу уже не Бахтина, а отзвук размышлений Татьяны Касаткиной[14]: «самое загадочное [в Достоевском] – это его способность реализовать не-человеческое существование, будь оно под-, или вне-, или над-человеческим, в человеческом бытии. Но не так, чтобы при этом возникали некие фантастические существа, как у многих романтиков; напротив, перед нами – человек во всем своеобразии его реально существующей натуры, человек со своей жизнью, своими поступками, судьбой – и все же из всего этого проступает картина такого бытия, которое само по себе уже не может считаться просто человеческим» [Гуардини, 2009, с. 195]. В момент самоубийства за Кирилловым появляется образ марионетки; Смердяков напоминает читателю что-то вроде мандрагоры; в Алеше Карамазове, существо которого определяется через категорию Истины, живет Херувим [Гуардини, 2009, с. 106, 195]. Для Гуардини Мышкин – высшая и сложнейшая попытка внутри этой линии: он есть символ Христа. Седьмая глава свидетельствует, как благодаря этой способности Достоевского чтение «Идиота» стало для Гуардини опытом встречи. Еще точнее, страницы романа стали для него пространством, где может происходить еще раз событие Христа.

В начале этой главы Гуардини предупреждает читателя, что «здесь придется в большей мере, чем это, видимо, обычно допускается, исходить из опыта своего личного общения с книгой» [Гуардини, 2009, с. 194]. При чтении романа, и особенно в соприкосновении с его главным героем, «мы постоянно ощущаем присутствие Христа без того, чтобы слова или умонастроения были соотнесены с Ним прямым образом» [Гуардини, 2009, с. 194, 195]. То есть, присутствие Христа в тексте передается не речью. Внутри человеческого существования князя, как мы уже говорили, проступает фигура, чье бытие больше человеческого. Достоевский это делает через некоторые присутствующие в тексте «знаки», словно черты, определяющие лицо только в своей совокупности [Гуардини, 2009, с. 201, 202]. Перечисляю лишь некоторые из них: приезд Мышкина как будто из другого, невинного мира; его первая встреча с Настасьей Филипповной; необыкновенная любовь (Гуардини использует слово *eros*), связывающая их; фраза, произнесенная той же Настасьей Филипповоной – «Прощай, князь, в первый раз **человека** видела!»[15] Но

[14] См. [Касаткина, 2015]

[15] Размышления Гуардини по поводу этой фразы меня поразили особенно, поэтому приведу их здесь: «Все впечатляющее своеобразие Мышкина сведено здесь к сжатой

особенно важны – и потому привожу полностью – его слова в связи с отрывком о пощечине, которое Мышкин получает от Гани. На лице Мышкина появляется «странная улыбка»:

«Долгое время Евангелие от Иоанна оставалось для меня недоступным, ибо я не мог понять его логики. <…> Когда я наталкивался на «потому что», мне не удавалось уловить в сказанном обоснование. И вот я наткнулся на «Идиота», на образ Мышкина. В его поведении я открыл для себя определенное сходство с Иоанновым Христом, и мне стала ясна «многоуровненность» той или иной ситуации. <…> Если <…> Некто, согласно сути своего умонастроения и сознания, действительно находился бы на абсолютном уровне, в вечности, в воле Божией, то Он, вероятно, производил бы впечатление непостижимого. Но если бы при этом невольно ощущалось присутствие чего-то великого <…> что произошло бы в таком случае? Ощущение чего-то чуждого и непонятного переросло бы – если любовь и смирение не раскрепостили бы сердце – в раздражение, возмущение, ненависть. Так возник бы элементарный библейский феномен: **соблазн** <…>! И действительно, облик Господа не противоречит размышлениям этого рода. Как мне представляется, образ князя вызывает аналогичные чувства. <…> он не может быть понят теми, кто находится на «передних» уровнях. Он среди них – чужой, и упомянутая выше улыбка князя недвусмысленно свидетельствует об этом» [Гуардини, 2009, с. 211, 212]. То впечатление непонятности, но одновременно настоящей человечности, которые современники Иисуса испытывали перед Ним, сродни тому ощущению, которое не только другие герои, но и сами читатели испытывают перед князем Мышкиным. Его существование, как и существование Христа, бросает вызов другим людям, которые, с одной стороны, несомненно привлечены его фигурой, с другой – находятся под постоянным искушением соблазна.

формуле: «Се человек». Самое экстраординарное высказывание о нем гласит, что он есть человек, – но ведь на это претендуют, это утверждают все, кто так себя именует… И мы невольно думаем о том, что Тот, Кто был Сыном Бога, называл Себя «Сыном Человеческим». Позиции человека настолько утеряны, а в первоначальном замысле о его сути столько божественного величия, что можно утверждать: человечность в ее чистом виде по плечу одному лишь Богу. Быть человеком в полном смысле слова совсем не так уж естественно, это отнюдь не само собой разумеющийся исходный пункт. Человеческими силами тут не обойтись. «Гуманный человек» – понятие из сферы идеологии. Собственно человек может вести свое начало только от Бога. «Сын Божий» и «Сын Человеческий» обозначает в Новом Завете те две формы, в которых находит свое выражение бытие Спасителя». [Гуардини, 2009, с. 215-216].

Узнавание и перечисление этих моментов не дает само по себе однозначную расшифровку символа – это легко понять, если подумать о количестве работ, посвященных связи Мышкина и Христа, часто приводящих к совершенно противоположным выводам. Князю присуща «неоднозначность, которая обескураживает» читателя, и Гуардини предупреждает, что здесь «решающим аргументом оказывается впечатление, какое в конечном итоге возникает у читателя, и остается ли оно достаточно сильным и продолжительным, чтобы противостоять постоянно заявляющим о себе противоположным доводам» [Гуардини, 2009, с. 224]. Однако именно неоднозначность Мышкина становится для Гуардини основополагающим моментом его сути как символа Христа – конечно, если мы готовы это принять. Дело в том, что для того, чтобы достичь **любого** толкования образа Мышкина, за или против него, необходимо совершать выбор, **принять решение** – что есть в отношениях с любым человеком, в частности с личностью Христа и с его словами о том, что Он – сын Божий. Отношение читателя к Мышкину «обретает те же черты, которые, по-видимому, существовали в отношении к Христу со стороны тех, кто был Его современником, в дни перед Его смертью, Воскресением и нисхождением Святого Духа, когда веровать было так бесконечно трудно» [Гуардини, 2009, с. 225]. Недоумение читателя перед Мышкиным и есть недоумение современников Христа: неоднозначность присуща этим фигурам для того, чтобы «открылись помышления многих сердец» [Лк. 2:35]. Но если человек воспринимает этот символ, то все детали текста обогащаются смыслом. Даже трагичная концовка становится для Гуардини очередным подтверждение того, что Мышкин – символ Христа[16]: «Нас могут спросить: да кто же здесь спасен? <…> Никто <…>! В том-то и состоит совершенство этого символа, что он далек от прямого подражания Божественному. Роман не кончается ни «обращением», ни уходом в себя. Но на первый план выступает нечто большее. Тот, кто раскрывается ему навстречу, приобщается к нескончаемой спасительной Божественной мощи, действующей по ту сторону или внутри того, что нам доступно (а быть может, и сквозь него). Эта ги-

[16] Попутно хочу заметить, что в этих размышлениях Гуардини проявляется черты, которые будут впоследствии особенно важны в работах Джуссани – в том числе, тот факт, что все факторы для решения «за или против» Христа были даны Его современникам уже **до** Его смерти и Воскресенья, и что принятие Его (или соблазн от Него) зависит не от внешних факторов, а от личной позиции свободы каждого. См. [Джуссани, 2010, с. 104, 105].

бель содержит обетование для Рогожина и Настасьи Филипповны, для этих двух людей, которым психология и прочие «мироведческие» науки отказывают в праве на существование. Здесь явственно прослеживается избавление от безысходности – равно как и то, что невозможное людям – возможно Богу» [Гуардини, 2009, с. 229]

Таким образом, последняя глава посвящена не простому анализу, а опыту встречи – где важнейшее составляющее есть свобода читателя перед соблазном и перед неоднозначностью, как бывает всегда в человеческом опыте. Сама возможность этой встречи, сам факт существования такого действующего символа внутри романа, открывает путь к «глубокой трактовке того, что представляет собой сам человек: он не есть что-то окончательно определенное, самодостаточное, а скорее потенция, открытая неисчислимым возможностям и лежащая в длани Божьей» [Гуардини, 2009, с. 226]. Однако, мне кажется, этот «действующий символ» открывает тот же путь в связи с вопросом о том, что представляет собой художественное слово (художественное произведение). 'Соблазн', который человек испытывает перед вестью о том, что Бог стал человеком, или, как говорит Гуардини, перед тем, что «свет Божий якобы меркнет вследствие земной конкретизации и сужения свободного, бесконечного смысла Божия конкретно-историческими рамками данного времени и места» [Гуардини, 1994, с. 290], повторяется в опыте читателя, который должен выбрать – принять или нет роман как пространство для настоящей встречи со Христом.

Список литературы

Гвардини, 2009 – *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского // Эон. Альманах старой и новой культуры. М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2009. Вып. 9. С. 8-324.

Гуардини, 1994 – Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. 331 с.

Джуссани, 2010 – *Джуссани Л.* У истоков христианского притязания. Пер. с ит. Н. Тюкалова. Москва: Духовная Библиотека, 2010. 151 с.

Достоевский, 1972-1990 – Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Касаткина, 2015 – *Касаткина Т.* Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 521 с.

Шешенин, 2018 – *Шешенин Р.* «Религиозное чувство» Луиджи Джуссани: историко-богословский контекст // Религия. Церковь. Общество. 2018. Вып. VI. С. 68-90

Castangia, 2011 – *Castangia L*. Il mondo religioso di Dostoevskij. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Cagliari 2011. URL: http://veprints.unica.it/520/

Guardini, 1986 – *Guardini R*. Appunti per un'autobiografia / trad. G. Penati. Brescia: Morcelliana 1986. 165 p.

Guardini, 1989 – *Guardini R*. Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk: Studien über den Glauben. Mainz: Grünewald, Paderborn: Schoningh 1989. 316 s.

Guardini, 1991 – *Guardini R*. Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Grünewald: Schöningh, Mainz: Paderborn 1991. 208 s.

Guardini, 1995 – *Guardini R*. Dostoevskij. Il mondo religioso / trad. M.L. Rossi. Brescia: Morcelliana, 1995. 334 p.

Scholz-Zappa, 2018 – *Scholz-Zappa M*. Romano Guardini e Luigi Giussani // Luigi Giussani: il percorso teologico e l'apertura ecumenica. A cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Tombolini. Siena: Cantagalli, 2018. Pp. 193-216

References

Gvardini R. Chelovek i vera: Issledovanie religioznoy ekzistentsii v bolshih romanah Dostoevskogo [Man and Faith: a Research about the Religious Existence in Dostoevsky's Great Novels]. *Eon*. Almanah staroy i novoy kulturyi [Almanac of Old and New culture], Moscow, Institut nauchnoi infotmatsii po obshchestvennym naukam RAN Publ., 2009, is. 9, pp. 8-234. (In Russ.)

Guardini R. *Chelovek i vera* [Man and Faith]. Bruxelles, Zhizn' s Bogom Publ., 1994. 331 p. (In Russ.)

Dzhussani L. *U istokov khristianskogo pritizanja* [At the origin of the Christian claim], trans. N. Tyukalova. Moscow, Dukhovnaya Biblioteka Publ., 2010. 151 p. (In Russ.)

Dostoyevskiy F. M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete Works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Kasatkina T. Svyashchennoe v povsednevnom: dvusostavnyj obraz v proizvedeniyakh Dostoevskogo [Sacral in the Mundane: Two-Folded Image in Dostoevsky's Works]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2015. 521 p. (In Russ.)

Sheshenin R. "Religioznoe chuvstvo" Luidzhi Dzhussani: istoriko-bogoslovskiy kontekst ["The Religious Sense" of Luigi Giussani: Historical and Theological Context]. *Religia. Tserkov. Obshchestvo* [Religion. Church. Society], 2018, is. VI, pp. 68-90. (In Russ.)

Castangia L. *Il mondo religioso di Dostoevskij*. Romano Guardini interprete dello scrittore russo. Cagliari 2011. Available at: http://veprints.unica.it/520/ (In Italian)

Guardini R. *Appunti per un'autobiografia*, trad. G. Penati. Brescia, Morcelliana, 1986. 165 p. (In Italian)

Guardini R. *Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*. Grünewald, Schöningh, Mainz, Paderborn, 1991. 208 p. (In German)

Guardini R. *Dostoevskij. Il mondo religioso*, trad. M.L. Rossi. Brescia, Morcelliana, 1995. 334 p. (In Italian)

Guardini R. *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*: Studien über den Glauben. Mainz, Grünewald, Paderborn: Schoningh 1989. 316 p. (In German)

Scholz-Zappa M. Romano Guardini e Luigi Giussani. *Luigi Giussani: il percorso teologico e l'apertura ecumenica*. A cura di G. Paximadi, E. Prato, R. Roux, A. Tombolini. Siena, Cantagalli, 2018. Pp. 193-216. (In Italian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(4РОС)6
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-159-178

Виктор Димитриев

О социализме и религии: Ф.М. Достоевский в восприятии В.С. Варшавского*

Victor Dimitriev

On Socialism and Religion: F. Dostoevsky in the Reception of V.S. Varshavsky

Об авторе: Виктор Михайлович Димитриев – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, старший преподаватель НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург.
E-mail: ganthenbein@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена особенностям рецепции личности и творчества Достоевского в русском зарубежье. В основе работы анализ публицистической прозы Владимира Варшавского, одного из представителей «младшего» поколения писателей-эмигрантов. В межвоенные десятилетия Достоевский интересовал Варшавского прежде всего как художник, предвосхитивший в своих персонажах некоторые психологические особенности «эмигрантских молодых людей». Варшавский сознательно развивает конкретные черты поэтики Достоевского в своем творчестве 1920-1930-х годов. После Второй мировой войны Достоевский предстает действующим лицом историософских размышлений Варшавского в «Незамеченном поколении». В статье привлечены неизвестные ранее материалы из архива Варшавского в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына (ДРЗ Ф. 291).

Ключевые слова: Достоевский, Владимир Варшавский, рецепция, «Незамеченное поколение», социализм, христианство, архив.

Для цитирования: *Димитриев В.М.* О социализме и религии: Ф.М. Достоевский в восприятии В.С. Варшавского // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 159–178.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-159-178

---

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90002 «Проблемы текстологии и поэтики романного творчества Ф.М. Достоевского: текст как источник и объект интерпретации».

About the author: Viktor M. Dimitriev, Candidate in Philological Sciences, Research Assistant at the Institute of Russian Literature (Pushkin House), Senior Lecturer at the National Research University Higher School of Economics (St. Petersburg).

E-mail: ganthenbein@gmail.com.

Abstract: The article is dedicated to the peculiarities of the reception of Dostoevsky in Russian émigré literature. The work analyses the prose of Vladimir Varshavsky, one of the “younger” émigré writers. In the interwar period, Varshavsky was primarily interested in Dostoevsky as a writer who anticipated some psychological features of the “young émigré man”. Varshavsky develops some specific components of Dostoevsky's poetics. After World War II, Dostoevsky became part of Varshavsky's historical constructions in *Unnoticed Generation*. The article proposes some new materials from Varshavsky’s archive, which is situated in the House of Russian Abroad named after A. Solzhenitsyn (DRZ F. 291).

Key words: Dostoevsky, Vladimir Varshavsky, reception, *Unnoticed Generation*, socialism, Christianity, archive.

For citation: Dimitriev V.M. On Socialism and Religion: F. Dostoevsky in the Reception of V.S. Varshavsky. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 159–178.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-159-178

Проблема восприятия Достоевского за рубежом ставилась в основном в отношении русской религиозной философии и писателей «старшего» поколения (А.М. Ремизов, И.С. Шмелев, И.А. Бунин, М.А. Алданов и др.)[1], а также литературной критики [Классика и современность...]. В гораздо меньшей степени исследуется восприятие Достоевского «младшими» писателями-эмигрантами. Вопросы влияния, творческой полемики рассматривались преимущественно в связи с В. Набоковым и Г. Газдановым, однако редкие работы посвящаются «присутствию» Достоевского в творчестве Б. Поплавского, В. Варшавского, Н. Берберовой, В. Яновского и др.[2] Обстоятельную статью о восприятии Достоевского «младшими» писателями-эмигрантами написала Л.В. Сыроватко. Рассказ В. Варшавского 1930 года «Из записок бесстыдного молодого человека» сопоставлен с «Записками из подполья» [Сыроватко, 2007, с. 140-145].

1 См. [Белов, 2006], [Достоевский и XX век], [Достоевский и русское зарубежье...].

2 См. [Галкина], [Васильева, 2016], [Пантелей, 2008].

Владимир Сергеевич Варшавский (Москва, 1906 – Женева, 1978) – один из главных представителей «младшего»[3] поколения русской эмиграции первой волны, прозаик и мыслитель русского зарубежья. В 1930-е годы он был близок к русскому парижскому Монпарнасу, принимал активное участие в деятельности журнала «Числа», сотрудничал и с «Новым Градом». Во второй половине 1930-х Варшавский – постоянный участник организованного И.И. Фондаминским-Бунаковым «Круга», в рамках которого предполагалось объединить силы «старшего» и «младшего» поколений русской эмиграции в новом «ордене русской интеллигенции». В 1939 году Варшавский вступает в ряды французских войск и участвует в «Странной войне», потом долгие годы до самого конца Второй мировой проводит в немецком плену. После войны в 1951 году писатель эмигрирует в США, устраивается внештатным сотрудником на «Радио Свобода», в конце жизни возвращается в Европу (подробнее о биографии Варшавского см.: [Васильева, 2010], [Красавченко, 2016]).

В историю литературы Варшавский вошел прежде всего как автор знаменитой книги «Незамеченное поколение», напечатанной в 1956 году. В книге предложен целостный анализ духовных исканий молодых эмигрантов в политической, религиозной и эстетической сферах в период между двумя войнами, отдельное место в книге посвящено эмигрантам – жертвам и героям Странной войны и французского Сопротивления. Варшавский вместе с тем оригинальный прозаик, литературный критик и эссеист, автор романа «Ожидание» (1972), обширного незаконченного труда «Родословная большевизма» (1976-1977, напечатано после смерти Варшавского, в 1982 году, по черновикам). Его наследие в последние десятилетия стараниями сотрудников Дома русского зарубежья становится доступно читателю. Постепенно сформировывается и богатый архив, переданный в Россию вдовой писателя Т.Г. Варшавской. В архив входят личные документы, обширный корпус писем, материалы, связанные с про-

[3] Под «младшим» поколением обыкновенно подразумевают писателей, родившихся в конце XIX – начале XX веков и эмигрировавших в Европу в подростковом возрасте. Эти писатели и поэты (Б. Поплавский, В. Варшавский, В. Яновский, Ю. Фельзен, Д. Кнут, А. Штейгер и др.) в некотором смысле сформировали миф о своем особом поколении, находившемся на неустранимой границе между «своим» и «чужим», между «детством» и «зрелостью», между признанием и гибелью. В данной статье это определение применяется по отношению к Варшавскому и другим авторам прежде всего потому, что это было частью сознаваемого ими поколенческого образа и, в случае Варшавского, занимает важнейшее место в его исследовании «Незамеченное поколение».

изведениями Варшавского, рисунки, многочисленные скрипты для «Радио Свобода».

В архиве Варшавского (ДРЗ. Ф. 291)[4] хранится отдельная папка, названная «Достоевский». Основное место в папке занимают черновики к статье «О расизме», напечатанной впоследствии в 1973 году в «Новом русском слове»; рецензия на книгу Ван дер Энга «Достоевский-романист» 1957 года и книгу В. Кауфмана 1956 года «Экзистенциализм от Достоевского до Сартра», а также материалы для этих рецензий; скрипт для рубрики «В мире идей и образов» (для «Радио Свобода») под названием «О социализме и религии», посвященный Достоевскому, а также черновики этого скрипта; многочисленные выписки из Достоевского, прежде всего из «Подростка», «Братьев Карамазовых» и «Дневника писателя», а также из «Миросозерцания Достоевского» Бердяева. В папке, кроме того, две газетные вырезки: заметка А. Камю под названием «The Other Russia», перепечатанная в 1957 году в «New York Herald Tribune» (она используется Варшавским для скрипта «О социализме и религии»), а также статья Е. Юрьевского (настоящее имя Н.В. Вольский), под названием «О мессианизме, мессианистах и Достоевском», напечатанная в 1958 году в «Социалистическом вестнике» (Нью-Йорк).

По всей видимости, в этой папке Варшавского собраны материалы для работы над конкретными статьями, обзорами и рецензиями, тематика которых так или иначе была связана для него с Достоевским. Большинство документов датируются 1957-1958 годами и относятся к работе Варшавского на «Радио Свобода». Общий «нерв» всех заметок этого периода в попытке примирить кажущиеся непримиримыми крайности: социализм и религию, христианство и демократию, мистику и механику, мистику и прогресс. Это основные темы также и «Незамеченного поколения». Эти темы ясно указывают на то, что после Второй мировой войны Варшавский как мыслитель во многом наследует философии Ф.А. Степуна, о. С. Булгакова и Г.П. Федотова, постоянных участников «Нового Града»; неизменными спутниками его мысли становятся Достоевский, Вл. Соловьев, Н.Ф. Федоров, а также те, кто, по мнению Варшавского, были их европейскими продолжателями – А. Бергсон и П. Тейяр де Шарден.

---

[4] Хотел бы выразить благодарность М.А. Васильевой, ученому секретарю Дома русского зарубежья им. А. Солженицына за возможность работать с материалами из не разобранного пока архива Владимира Варшавского (ДРЗ Ф. 291)

Важно вместе с тем заметить, что личность и творчество автора «Братьев Карамазовых» занимали центральное место во всем художественном и публицистическом наследии Варшавского, а не только в его послевоенных сочинениях.

Именно творчество Достоевского в межвоенные десятилетия стало для Варшавского, так же как и для других представителей «младшего» поколения эмиграции, основанием не только для осмысления исторической реальности, но также для поколенческого самоописания. По мнению Варшавского, герой «нашего Монпарнаса» напоминает «отчасти мечтателя из “Белых ночей”», что отразилось более всего в прозе Поплавского и Шаршуна. Описание такого «мечтателя» у Варшавского отсылает и к чертам подпольного антигероя: «Человек, измученный сознанием своей отверженности, с ужасом чувствуя, что ему нету места в окружающем его чуждом и враждебном мире, – замыкается в своем недуге, в своих неизъяснимо-сладостных безумных мечтаниях о жизни и любви» [Варшавский, 2016, с. 364]. Связь мечтательства и подполья характерна для типологии образов Достоевского[5].

«Подполье» являлось, вероятно, самым характерным фактом «присутствия» Достоевского в сознании «младшего» поколения. Среди многообразия смыслов, которыми наделялось это емкое и выразительное понятие, важно подчеркнуть следующие: «подполье» связывалось с темой духовной «безотцовщины», с определением состава сознания «эмигрантского молодого человека», для которого «внутреннее» было важнее «внешнего», и с поиском нового стиля. В статье «О новых русских людях» Г. Иванов пытается определить характер выросшего в эмиграции человека, однако всё, что он может, это подчеркнуть его парадоксальность и двойственность, его неукорененность в бытии (мотив «подкидыша»), его «подпольность»:

> ...это люди новой духовной среды. Сознание их, конечно, определилось их бытием, хотя ни у кого в мире нет такого неодолимого стремления, как у них – наперекор марксистской заповеди – опре-

[5] «Между “мечтательством” и “подпольем” была очень тонкая перегородка. Стоило перейти это почти незаметное “чуть-чуть”, как герой-“мечтатель” становился “подпольным парадоксалистом”» [Одиноков, 1987, с. 16-17]. Б.Н. Тихомиров в статье «“Записки из подполья” как художественное целое. Опыт прочтения» настаивает на главенстве различий между «мечтателем» и «подпольным» [Тихомиров, 2010].

> делять бытие сознанием. Многое объясняется в них тем, что в большинстве своем, так или иначе – это «люди из подполья».
>
> <…>
>
> Лицо «нового человека» туманно: оно двоится, троится, четверится. Он неясен еще самому себе – как же от него ждать ясности. Он «подкидыш» – о его родословной можно только гадать. Он христианин, отрицающий Христа, антибольшевик, не доверяющий эмиграции, он не признает рубежа, но по обе стороны его, – он равно чужой действующим и там и здесь законам. Он, – пока что, – только большой вопросительный знак, появившийся перед нами «из ничего» – на пятнадцатом году революции [Иванов, 1933, с. 187-188].

Любопытно, что в своем анализе «новых русских людей», то есть представителей даже не столько нового поколения, а «новой духовной среды», Иванов сознательно накладывает узнаваемые мотивы авторов журнала «Числа» на мотивы пореволюционных течений (то, что впоследствии подвергнет последовательной критике Варшавский). Первая часть статьи Иванова посвящена определению «состава» этого нового сознания, где разнообразные парадоксальные противоречия подытоживает характерный рефрен «Достоевский, Достоевский, Достоевский…» [Там же, с. 186] Вторая часть статьи посвящена полуреальному-полувымышленному описанию выступлений одного из характерных новых молодых представителей зарубежья Петра Степановича (Иванов имеет в виду, не называя фамилии и тем обнажая связь с Петрушей Верховенским, реально существовавшего П.С. Боранцевича, близкого к «Утверждениям»).

Поплавский также связывает Подпольного человека с феноменом прозы «младшего» поколения, однако в совершенно особом ключе.

> Эмигрантская литература засиделась в молодых. – Восклицает он. – Иные молодые люди дожили до седых волос, но это не страдающие юноши с иконописными лицами, а, скорее, стадо наэлектризированных одиночеством, лопающихся от темперамента, сходящих с ума от полнокровия жеребцов. Потому что эмиграция есть раньше всего несчастие холостой жизни, крови, не имеющей применения, кипящей без исхода, потому что эмиграция есть разлука с любимой, а жена – публика – аудитория в России, то есть сама Россия – жена, разошедшаяся со своим мужем, разлучница, изме-

> нившая с талантливым проходимцем, но все же любимая. Продолжительный, вынужденный аскетизм есть отец сумасшествия, мании величия и мании преследования, но от него происходит и возможность горячей романтической любви к жизни… [Поплавский, 2009, с. 127–128]

В этом ключе (борьба с самим собой за освобождение от себя) Поплавский и предлагает рассматривать прозу С. Шаршуна, Ю. Фельзена и Е. Бакуниной. Спастись от болезнетворной апатии, от «чеховской» (уничижительной в устах Поплавского) скуки молодому эмигрантскому писателю способно помочь «чудо Подпольного человека»:

> Но как рассказать, как объяснить каждому человеку, что каждый человек единосущен Абсолюту, как вдохнуть в них чувство их неизвестного им величия, чувство античной вечной красоты каждого движения, каждого человека…
>
> Единственный способ это понять – объяснить, раскрыть свою неповторимость, свою божественную непостижимую отвратительность, нищету, измену. Это и есть чудо Подпольного человека, что в нем посмело раскрыться все величие ничтожества, вся мистическая необычайность обыденности.
>
> Новая, субъективная, дневниковая литература учит человека как можно большему уважению к самому себе, к вечной своей любви, вечной разлуке, вечной верности, вечной измене Богу, совершенно личной. Эта новая литература спасает человека от смертельного для всякой жизни русского самоуниженья. Но нужно, во-первых… уметь себя видеть. Во-вторых, уметь описать то, что увидел. В-третьих, сметь это описать, а последнее самое трудное [Там же, с. 130].

В манифестационном отрывке находит выражение как идея «личной», «внутренней» жизни, так и ориентация на «дневниковую литературу», и все это устанавливается через авторитет «подполья». Характерно, что связанная с эмиграцией метафора «вырванные с корнем», «вырванные из почвы», которая здесь появляется у Поплавского в связи с фельзенской Лелей [Там же, с. 128], у Адамовича связывается с Достоевским: «Уже Достоевский был “déraciné”, был существом, вырванным с корнем из бытия. Это ощущение многим знакомо в наши дни, как настоящая “болезнь века” <повторяющий-

ся топос в разговорах о «молодой» литературе. – *В. Д.*>» [Адамович, 1934, с. 282-283]. В «Одиночестве и свободе» Адамович вернется к подобному определению писателя, утверждая, что сущность Достоевского не в «плоскости “проблем”», а в рассказе о «человеке, которому “пойти некуда”, обо всем, до чего истерзанное человеческое сердце может дочувствоваться, о стыде, отчаянии, боли, возмущении, раскаянии, об одиночестве» [Адамович, 1996, с. 209].

Именно поэтому Достоевский и стал для многих молодых эмигрантских писателей ориентиром в поиске нового стиля, основным требованием которого являлось последовательное описание внутреннего состояния, а основным законом – постоянное нарушение границ вымысла и правды. В том числе и Варшавский в своей прозе 1930-х годов сознательно стремится опереться на принцип «припоминания и записывания», открытый Достоевским, и ведет череду историй автобиографического героя, «растерянного» и «неприкаянного» молодого человека, тоскующего по «жизни», по «подвигу», по «идее». Для Варшавского, являющегося автором нескольких манифестов русского Монпарнаса, Достоевский представал первым действительно «вырванным с корнем» автором, с ним, как и с его героями, эмигранты охотно себя ассоциировали.

Важно в связи с этим указать на эссе Варшавского 1930 года «Несколько рассуждений об Андрэ Жиде и эмигрантском молодом человеке». Ключевой интерес в рассуждениях Варшавского представляет тот факт, что он выстраивает в статье как бы двойную референцию: значимость фигуры Жида-писателя для эмигрантского молодого человека подтверждается способностью французского писателя понимать Достоевского.

С точки зрения Варшавского произведения Жида, несмотря на лежащий на них отпечаток чистой интеллектуальности, ведущей к абстрактной пустоте, в действительности представляют «рассказ о поисках пути из ложности этой пустоты в истинную жизнь» [Варшавский, 2016б, с. 335]. Начиная с «Болот» («Paludes», 1895), французский писатель в своих произведениях мучается сакраментальным вопросом «что такое жизнь? Что такое значит жить? (вопрос, который может поставить только ум» [Там же, с. 336], но, подобно Бергсону (с которым Варшавский Жида сравнивает) знает, что «ум один никогда не может найти ответа, так как знание, которое он дает в метафизике, есть знание внешнее, формальное и пустое, не становящееся неотъемлемой частью реальности» [Там же].

Ключевые произведения Жида представляют собой медленный поиск такого внутреннего события, изнутри которого человек прерывает свое отвлеченное, рассеянное существование и прозревает вдруг, «что находился в какой-то абстрактной мертвой пустоте, и со страхом начинает искать вокруг себя и в себе истинную жизнь» [Там же].

Варшавский полагает, что ответы на вопрос, где искать «истинную жизнь», дают книги Жида «Достоевский» (1923) и «Numquid et tu» (1922), представляющие, по его мнению, центр мысли французского писателя; кроме того, и самого Варшавского эти сочинения волнуют более всего. Те же два произведения называет ранее и Адамович, на Франко-русской студии[6] утверждавший, что Жид «является самым живым и самым человечным из современных французских писателей» [Adamovitch, 2005, с. 198]. Как и Адамович, Варшавский сочувствует «идеям» Жида как «выразителям» конкретных внутренних состояний (ту же характеристику в лекциях Жид дает Достоевскому). У Адамовича: «Он не развлекается и не хочет никого развлекать, и если он выражает идею, это не только его разум, но все его существо, которое несет за это ответственность» [Там же]. Ценность Жида, по Адамовичу, в том, что он задается «достоевскими» «последними вопросами»: «“Что есть человек? Откуда он? Куда он идет?”» [Там же, с. 200], и благодаря этому Жид перестает быть только «литературой» (извечный мотив Адамовича) и оказывается одним из «вечных спутником» человека.

Варшавского в книге Жида о Достоевском интересует, какие три зоны или области Жид различал в душах героев русского писателя: это зона ума (чуждого душе), зона страстей и «глубокая зона» внутренней жизни, удаляясь в которую можно найти путь к спасению, выход в реальную жизнь. Как считает Варшавский, главная для Жида идея («Если зерно не умрет...», самоотречение) сопрягает в сознании французского писателя творческую судьбу Достоевского, ценность христианского подвижничества и эстетические требования к собственным произведениям. Для самого Жида подобный выход, считает Варшавский, был невозможен, потому-что он «был все-таки человеком умственной гордости и не мог поверить,

---

[6] Франко-русская студия (Le Studio Franco-Russe), 1929-1931 – собрания, организованные В.Б. Фохтом и Р. Себастьяном, на которых французские и русские писатели, философы, публицисты обсуждали актуальные вопросы современной культуры. Всего было проведено 14 заседаний, одно из которых было посвящено Достоевскому.

в какое-то знание неумственное, превышающее ум» [Варшавский, 2016б, с. 338]. Варшавский берет за скобки многие характерные черты творчества Жида (такие как ирония, сентиментальность, анализ умственных искушений и т. п., что сблизит французского писателя скорее с Руссо и Толстым); эмигрантского автора интересует прежде всего открытие «глубокой» внутренней зоны, поиск которой и обращение к которой дают надежду «на открытие пути из внешней тьмы и пустоты пространства вовнутрь жизни» [Там же, с. 339]. И если Жид и не достигает «усиленного до страдания вида», характеризующего лучшие русские книги, все-таки именно он оказывается созвучен «молодым» эмигрантам: «В эмиграции больше всего должны любить Жида совсем молодые люди, уехавшие из России еще детьми, помнящие Россию достаточно, чтобы не стать иностранцами, но недостаточно долго в ней жившие, чтобы по примеру старших наполнить воспоминаниями о прошлом ту фантастическую социальную пустоту, в которой приходится жить эмигрантами» [Там же]. Эмиграция подобна отдаленной пустыне, но для «старших» она «как Вавилонские реки» (аллюзия на Пс. 136 «На реках Вавилонских...», задающая идею памяти-долга), а «младшие», для которых «повесть отцов <...> “отдаленней, чем Пушкин”» [Там же][7], вынуждены пребывать во времени и пространстве, где «социальная пустота сливается с абстрактной и ужасающей метафизической пустотой» [Там же]. Именно потому, что Жид находит слова для «тягостного оцепенения», из которого его герои желают вырваться, он «младшим» писателям «ближе и понятней, чем кто-либо из современных русских писателей», и «несмотря на всю свою сомнительность, все-таки ближе к Достоевскому» [Там же, с. 340], чем представители «старшего» поколения эмиграции. Варшавский предельно усиливает конкретные черты в творчестве Жида, демонстративно отказываясь учитывать в его текстах перипетии разумного начала, тяготение к сатирическому жанру и юмор. Именно поэтому формируемый им образ Жида получается в гораздо большей степени похож на «эмигрантского молодого человека», чем на самого себя. К примеру, Варшавский совершенно не учитывает элемент автопародии в «Болотах» французского писателя, о чем напоминает

[7] Варшавский для описания разрыва между поколениями использует цитату из поэмы Б. Пастернака «Девятьсот пятый год»: «Повесть наших отцов, / Точно повесть / Из века Стюартов, / Отдаленней, чем Пушкин, / И видится, / Точно во сне» [Пастернак, 1989, с. 283]. О рецепции «революционной» поэмы Пастернака в русском зарубежье (Вейдле, Адамович, Ходасевич, Святополк-Мирский и др.) см.: [Сергеева-Клятис, 2011].

А. Морар. Варшавский сближает героя «Болот» и «молодого» эмигранта на основании того, что оба они наблюдатели жизни, не способные прорваться к ней через «какую-то преграду», хотя скучающий герой «Болот» совершенно «не страдает от этого, поскольку его писательский статус позволяет ему утверждать: “Мне все равно, потому что я пишу Болота”». «Болота» – чистое повествование, рассказ о рассказе, автору присуща «бесконечная радость письма», а не «абстрактная мертвая пустота», о которой говорит Варшавский [Morard, 2009, с. 172-174]. Но произведенная Варшавским редукция всего творчества Жида к идеальному экзистенциальному остатку не продиктована, как мне кажется, желанием «встроить» значимого автора в свою концепцию, но обусловлена специфическим углом зрения, в основе которого поиск нового героя и нового способа художественно воплотить изменчивое «я».

Симптоматична связь в эссе-манифесте Варшавского имен Достоевского и Жида, актуализация фигуры молодого героя, подчеркивание важности эмигрантской судьбы, «внутреннего» события и младоэмигрантской «рассеянности».

В межвоенные десятилетия Достоевский для Варшавского прежде всего художник, наделенный особым даром задавать последние вопросы: «Что есть человек? Откуда он? Куда он идет?». Писатель обращается к его мотивам, образам, к типично «достоевским» темам и сценам в своей прозе (подробнее об этом см.: [Димитриев, 2016], [Димитриев, 2017]). Конечно, влияние Достоевского характерно и для позднего периода Варшавского. По замечанию о. А. Шмемана, Варшавский – это «Толстой, “воспринявший” Достоевского (его вертикаль) и Пруста (его “время”, не космическое, как у Толстого, а антикосмическое, ибо – опыт умирания)» [Шмеман, 2007, с. 425].

Однако после Второй мировой войны Достоевский для Варшавского становится также частью его большого историософского замысла.

Прежде всего это справедливо в отношении «Незамеченного поколения». В этой книге писатель предпринял попытку дать очерк истории становления молодого поколения эмиграции. Он рассказывает о самых разных духовных исканиях молодежи, о младороссах и солидаристах, об «утвержденцах», об эмигрантской ветви РСХД, о парижском русском Монпарнасе как уникальном неопределимом сообществе писателей, частью которого он являлся, о молодых

участниках «Нового Града» и «Круга» Фондаминского-Бунакова, наконец, о тех, чьи судьбы были закончены в немецком плену, в концлагерях, о героях Второй мировой, об эмигрантских участниках Сопротивления. Достоевский на страницах книги упоминается часто, нередко в общем списке предшественников тех или иных идеологий. Практически каждое пореволюционное течение русской эмиграции в Достоевском видело своего духовного предшественника. Русских писателей вообще старались приспособить под нужды конкретных идеологических программ, и в этом смысле Достоевскому не слишком повезло, поскольку он слишком неоднозначен, слишком разнообразен, слишком неудобен в качестве идеологического подспорья, в то время как его делали своеобразной картой, которую разыгрывали монархисты, националисты, богословы, в разной степени и с разной степенью сознательности редуцируя его многообразное наследие. Больше всего о значении Достоевского для развития идеологий пореволюционных течений и новоградской философии уже в наше время писала А.Г. Гачева [см., например: Гачева, 2007].

Но у Варшавского Достоевский упоминается не только в роли «свадебного генерала» идеологий.

«Русское прошлое по-настоящему открывалось эмигрантским сыновьям через русскую литературу XIX века», – пишет Варшавский в одном из первых абзацев главы «Встреча с “русской идеей”» [Варшавский, 2010]. Он обращается к своему любимому фрагменту из «Братьев Карамазовых», в котором Иван формулирует кредо «русских мальчиков». Напомню лишь, что задавая вопрос, о чем говорят «русские мальчики», Иван сам отвечает: «О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца» [Достоевский, 1972-1990, XIV, с. 213].

«“Русские мальчики”, – пишет Варшавский далее, – это прежде всего молодые люди, которые собираются для разговоров о “вековечных вопросах” и придают этим разговорам необыкновенное значение. Другая черта, им свойственная: они ищут правду, чтобы отдать за эту правду свою жизнь» [Варшавский, 2010, с. 196]. В-третьих, вытекающая отсюда и свойственная им, как считает Варшавский, черта это «мистическая готовность» «положить душу за други

своя» [Там же, с. 197]. «Русскими мальчиками», по Варшавскому, являются и русские монпарнасцы, глава о которых предшествует приведенному отрывку. «Вспоминали не только “Бесов”, – пишет Варшавский в главе «Исход», – но и “Подростка”, предсказание Версилова», и чуть дальше замечает: «Перечитывая “Братьев Карамазовых”, несомненно знаешь, живи Коля Красоткин на полвека позже, он обязательно пошел бы в Белую армию. Пошел бы и Алеша Карамазов, и все другие русские мальчики Достоевского» [Там же, с. 19, 21]. «А в эмиграции стал бы национал-максималистом, младороссом или солидаристом и верил бы теперь в добро всего национального, как прежде верил в добро социализма. Это не значит, конечно, что все младороссы и все солидаристы были из рода Красоткиных» [Там же, с. 80-81].

Варшавский настойчиво пытается доказать, что социалистические и религиозные движения XIX и XX веков заботились об одном, а именно о чаемом «всемирном общечеловеческом единении», и что в основе их деятельности была готовность жертвы, и все они, в интерпретации Варшавского, были «русские мальчики». По его мысли, возникновение всех пореволюционных течений было вызвано желанием примирить идеал социализма и идеал христианства, но в каждом конкретном случае, за исключением «Нового Града», эта идея терпела крах и оборачивалась разными формами тоталитаризма. Между тем сама идея была одна из любимых у Варшавского, он подхватил ее отчасти у новоградцев, отчасти у Бергсона. Согласно ей, близость вопросов «о Боге и бессмертии» и вопросов «о переделке человечества по новому штату» обосновывается тем, что машинизм (то есть технический прогресс) и демократия вовсе не противопоставлены христианству, более того, они имеют мистическое происхождение и стали возможны только в христианской культуре. Варшавский пишет:

> Если Бергсон прав и научное и изобретательское творчество были действительно двинуты вперед мистическим вдохновением, то тогда, конечно, никакого имманентного зла в технологическом прогрессе не может быть, и причина современного кризиса не в самом этом прогрессе, а в том, что его не сопровождали соответственные социально-нравственные реформы. В безмерно выросшем теле, – говорит Бергсон, – осталась прежняя душа, слишком маленькая, чтобы его наполнить, слишком слабая, чтобы им управлять. Отсюда

> все социальные, политические и международные затруднения. Чтобы разрешить кризис, необходимо моральное возрождение. Возросшее тело требует теперь роста души, механика «призывает» мистику [Там же, с. 214].

Свою позицию он укореняет в мысли Достоевского, Соловьева и Федорова. Достоевский же для него важен как художник, ни на секунду не позволяющий забыть, что религия возможна, только если она будет социалистическая, в то время как социализм возможен только если он оказывается религиозным. Эту же мысль Варшавский подчеркивает у Камю в заметке 1957 года. «Идея Достоевского, что для спасения мира религия должна стать социалистической, а социализм религиозным, в начале нашего века была принята и многими видными русскими марксистами. Поиски нового синтеза были прерваны установлением у нас диктатуры компартии. Но идею нельзя убить» [<О социализме и религии>. ДРЗ. Ф. 56].

В рукописях Варшавского тщательно подобраны цитаты из Достоевского, репрезентирующие эту необходимую связь социализма и христианства. Приведем некоторые из них:

1. Цитаты из романа «Подросток»: слова Версилова о «наших атеистах» и о «любви к ближнему» [Достоевский, 1972-1990, т. XIII, с. 174]; слова Версилова о любви «от ужасной душевной скуки... заходить в разные вот эти клоаки» [Там же, с. 222], обширные выписки из исповеди Версилова, начиная со слов «Я уехал с тем, чтоб остаться в Европе, мой милый, и не возвращаться домой никогда. Я эмигрировал» [Там же, с. 373] и заканчивая фрагментом: «Нет свободнее и счастливее русского европейского скитальца из нашей тысячи. Это я, право, не смеясь говорю, и тут много серьезного. Да я за тоску мою не взял бы никакого другого счастья. В этом смысле я всегда был счастлив, мой милый, всю жизнь мою» [Там же, с. 380].

2. Цитаты из романа «Братья Карамазовы», о разговорах русских мальчиков [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 213].

3. Цитаты из статьи «Одна из современных фальшей» (1873), в которой Достоевский стремится переосмыслить критику современной революционно настроенной молодежи [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 125-136].

4. Цитаты из Речи о Пушкине, «всеевропейское и всемирное» «назначение русского человека» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 147].

5. Цитаты из некролога, посвященного Жорж Занд, к примеру, такие слова Достоевского: «Жорж Занд была, может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том. Она основывала свой социализм, свои убеждения, надежды и идеалы на нравственном чувстве человека» [Достоевский, 1972-1990, т. XXIII, с. 37].

В этих, как и других цитатах из Достоевского Варшавский подчеркивает именно те фрагменты, где речь идет о неоднозначности и неуловимости границы между идеями христианства и социализма. В том варианте «русской идеи», которую Варшавский развивал в своей книге, идея узкого национального мессианизма всячески развенчивалась, с «русской идей» должен был быть соединен идеал западной демократии и технического прогресса:

> В сознании необходимости духовного возрождения была правда главного течения эмигрантской мысли. Приведу прекрасные слова проф. В. Зеньковского: «если развитие науки создает уверенность в себе, чувство власти над “слепой” природой, то в сердце живет трепет перед Вечностью, перед бренностью всего земного, сердцу нужно бессмертие, вечная жизнь. Сердцу нужен Бог, как Любовь и Правда, нужно Царство Божие». Правильно было и чувство, что «русская идея», русская религиозность и великая русская литература являются неиссякаемым источником христианского вдохновения, необходимого для этого возрождения. В чем же была незаметная поначалу ошибка при переводе стрелки, приведшая многих эмигрантов к срыву в фашизм или большевизм. Я говорил уже об этом. В увлечении критикой механистической и материалистической метафизики крайнего просветительства они проглядели, что демократия и машинизм рождены христианством, теми его тенденциями, которые не находили себе места в слишком схоластическом и пессимистическом миросозерцании позднего средневековья. Другими словами, они не поняли, что для возрождения христианского идеала во всей его полноте необходимо вовсе не огульное осуждение того компромисса организованной религии и просветительства, на котором основана западная демократическая цивилизация, а, наоборот, углубление этого компромисса до настоящего воссоединения двух противоположных как будто, но на самом деле дополняющих друг друга тенденций христианства [Варшавский, 2010, с. 309].

Варшавский идеологизирует русского писателя, истолковывая «всепримирение идей» в перспективе виртуального синтеза просветительского рационализма[8] и типично романтического мистицизма, что, конечно, было весьма экстравагантной позицией для 1950-х годов. Достоевский в этой «системе» Варшавского играет уже «служебную» роль. Тем не менее интерес представляет рассмотренные выше случаи проецирования характерных образов Достоевского на историю своего поколения.

Кроме того, сама структура книги Варшавского «Незамеченное поколение» свидетельствует об особом прочтении Достоевского.

В композиции книги выражается телеология эмигрантской судьбы. Главы следуют друг за другом под следующими названиями: «Исход» – «Младороссы и солидаристы» – «Русское студенческое христианское движение (РСХД)» – «Парижский русский Монпарнас» – «Встреча с “русской идеей”» – «“Новый Град”» – «Погибшие за идею». М.А. Васильева таким образом осмысляет эту структуру:

> О том, как Варшавский видел «восхождение личности», во многом говорит строение книги, которое четче просматривается в новой редакции – с главами, получившими названия, и добавленными историческими экскурсами. При этом «лестница восхождения» не статична, крайне подвижна, и именно подвижность «средних ступеней», взаимопроникновение «средних и смешанных, переходных явлений» – предмет исследования автора. Задавшись целью написать как можно более полную историю своего поколения, Варшавский вряд ли брал на себя миссию «расставить все по местам». Как исследователь, отдающий предпочтение эволюционной концепции Бергсона, он в различных самопроявлениях младоэмиграции видел возможность дальнейшего продвижения вверх – бергсоновского «преображения», или «обходного пути», как он отмечал в своих заметках 1950-60-х гг. [Васильева, 2010, с. 418]

Строение книги может быть истолковано так: растерянные после первой войны и революции «русские мальчики» переживают сильнейший соблазн фашизма и коммунизма; другие ищут спасения

[8] Напомню, что к моменту написания этой книги западноевропейские интеллектуалы склонны были видеть в эпохе Просвещения источник многих из всемирных катастроф XX века, достаточно вспомнить книгу Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика просвещения» (1947).

в искусстве, понятом как стоическое «погибание», и в Церкви, в которую идут как на единственное им доступное «свидание с Россией»; иные из них приходят к идеям христианской демократии и в конце, несмотря на всю свою запутанность и непроясненность сознания, сознательно идут на героическую смерть в концлагерях и на войне, «спасаясь» в большой истории. Телеология личности, проникающая книгу Варшавского, связана с идеей о подвиге добровольного самоотречения как спасительного и переломного поступка и несомненно наследует идеям Достоевского[9].

Список литературы

Адамович, 1934 – *Адамович Г.В.* Люди и книги: Мережковский // Современные записки. 1934. № 56. С. 282-283.

Адамович, 1996 – *Адамович Г.В.* Одиночество и свобода // Адамович Г. Одиночество и свобода. М.: Республика, 1996. С. 14-112.

Белов, 2006 – *Белов С.В.* Ф.М. Достоевский // Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918-1940): в 4 т. Т. 4. Всемирная литература и русское зарубежье. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. С. 154-162.

Варшавский, 2016 – *Варшавский В.С.* Борис Вильде // Варшавский В.С. Ожидание: проза, эссе, литературная критика. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Книжница, 2016. С. 363-368.

Варшавский, 2010 – *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Русский путь, 2010. 544 с.

Варшавский, 2016 – *Варшавский В.С.* Несколько рассуждений об Андрэ Жиде и эмигрантском молодом человеке // Варшавский В.С. Ожидание: проза, эссе, литературная критика. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Книжница, 2016. С. 335-340.

Васильева, 2016 – *Васильева М.А.* Категория места в эмигрантском сознании: пример Владимира Варшавского // Известия Уральского федерального университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2016. Т. 18. № 4 (157). С. 8-26.

Васильева, 2010 – *Васильева М.А.* О Владимире Сергеевиче Варшавском. Биографический очерк // Варшавский В.С. Незамеченное поколение. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Русский путь, 2010. С. 405-424.

Галкина – *Галкина М.Ю.* Приемы поэтики Достоевского в художественной прозе Бориса Поплавского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.riku.ru/coll/coll9.html (Дата обращения: 20.08.2015)

Гачева, 2007 – *Гачева А.Г.* В поисках нового синтеза: Духовное наследие Ф.М. Досто-

[9] Идею добровольного самоотречения как высшего развития «я» Достоевский намечает в дневниковом отрывке «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 172-175] и набросках к неосуществленной статье «Социализм и христианство» [Достоевский, 1972-1990, т. XX, с. 191-194].

евского и пореволюционные течения русской эмиграции 1920-1930-х годов // Достоевский и XX век: в 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 2. С. 3-67.

Димитриев, 2016 – *Димитриев В.М.* «Рассеянная» память в прозе В.С. Варшавского 1920-1930-х годов // Летняя школа по русской литературе. 2016. Т. 12. № 3. С. 325-338.

Димитриев, 2017 – *Димитриев В.М.* Генезис «рассеянной» памяти в прозе В.С. Варшавского 1920-1930-х годов (В.С. Варшавский, Ф.М. Достоевский, А. Бергсон) // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2017. Вып. 7. С. 265-281.

Достоевский и XX век – Достоевский и XX век: в 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2007.

Достоевский и русское зарубежье... – Достоевский и русское зарубежье XX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 278 с.

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Иванов, 1933 – *Иванов Г.В.* О новых русских людях // Числа. 1933. № 7-8. С. 187-188.

Классика и современность... – Классика и современность в литературной критике русского зарубежья 1920-1930-х гг.: в 2 ч. М.: ИНИОН РАН, 2005-2006.

Красавченко, 2016 – *Красавченко Т.Н.* Под покровом изгнания // Варшавский В.С. Ожидание: проза, эссе, литературная критика. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Книжница, 2016. С. 7-23.

Одиноков, 1981 – *Одиноков В.Г.* Типология образов в художественной системе Ф.М. Достоевского. Новосибирск: Наука, 1981. 146 с.

Пантелей, 2008 – *Пантелей И.* Воздух Достоевского в пространстве Нины Берберовой // Достоевский и русское зарубежье XX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 142-146.

Пастернак, 1989 – *Пастернак Б.Л.* Девятьсот пятый год // Собр. соч.: в 5 т. М.: Художественная литература, 1989. Т. 1. С. 281-306.

Поплавский, 2009 – *Поплавский Б.Ю.* Вокруг «Чисел» // Поплавский Б.Ю. Собр. соч.: в 3 т. М.: Книжница: Русский путь: Согласие, 2009. Т. 3. С. 125-133.

Сергеева-Клятис, 2011 – *Сергеева-Клятис А.Ю.* Рецепция поэмы Б. Пастернака «905-й год» в критике русского зарубежья // Вестник РХГА. 2011. Том 12. Выпуск 3. С. 218-230.

Сыроватко, 2007 – *Сыроватко Л.В.* Ф. М. Достоевский глазами «молодого поколения» русской эмиграции (1920-1940) // Достоевский и XX век: в 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 2. С. 68-177.

Тихомиров, 2010 – *Тихомиров Б. Н.* «Записки из подполья» как художественное целое. Опыт прочтения // Достоевский и мировая культура. 2010. № 27. С. 40-73.

Шмеман, 2007 – *Шмеман А.*, прот. Дневники, 1973-1983. М.: Русский путь, 2007. 720 с.

Adamovitch, 2005 – *Adamovitch G.* André Gide // Le Studio Franco-Russe / Textes réunis et présentés par L. Livak. Sous la rédaction de G. Tassis. Toronto: Toronto Slavic, 2005. Vol. 1. P. 196-202.

Morard, 2009 – *Morard A.* De l'émigré au déraciné: la “jeune génération” des écrivains russes entre identité et esthétique (Paris, 1920-1940). Genève: Univ. de Genève, 2009.

References

Adamovich G.V. Liudi i knigi: Merezhkovskii [People and Books: Merezhkovsky]. *Sovremennye zapiski*, 1934, № 56, pp. 282-283. (In Russ.)

Adamovich G.V. Odinochestvo i svoboda [Loneliness and Freedom]. *Odinochestvo i svoboda* [Loneliness and Freedom]. Moscow, Respublika Publ., 1996. Pp. 14-112. (In Russ.)

Belov S.V. F.M. Dostoevskii. Literaturnaia entsiklopediia russkogo zarubezh'ia: v 4 t. [Encyclopedia of Russian Literature Abroad: in 4 vols.]. 1918-1940. T. 4. *Vsemirnaia literatura i russkoe zarubezh'e* [World Literature and Russia Abroad]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia Publ., 2006. Pp. 154-162. (In Russ.)

Varshavskii V.S. Boris Vil'de [Boris Wilde]. *Ozhidanie: proza, esse, literaturnaia kritika* [Expectation: Prose, Essay, and Literary Criticism]. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., Knizhnitsa Publ., 2016. Pp. 363-368.

– Varshavskii V.S. Neskol'ko rassuzhdenii ob Andre Zhide i emigrantskom molodom cheloveke [Several Thoughts on André Gide and young émigré writer]. *Ozhidanie: proza, esse, literaturnaia kritika* [Expectation: Prose, Essay, and Literary Criticism]. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., Knizhnitsa Publ., 2016. Pp. 335-340.

Варшавский, 2010 – Varshavskii V.S. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed Generation]. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., Russkii put' Publ., 2010. 580 p.

Vasil'eva M.A. Kategoriia mesta v emigrantskom soznanii: primer Vladimira Varshavskogo [The Category of Place in Emigré Consciousness: With Reference to Vladimir Varshavsky]. *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta* (Ser. 2. Humanities sciences), 2016, vol. 18, № 4 (157), pp. 8-26.

Vasil'eva M.A. O Vladimire Sergeeviche Varshavskom. Biograficheskii ocherk [On Vladimir Sergeevich Varshavsky. A Biography Essay]. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed Generation]. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., Russkii put' Publ., 2010. Pp. 405-424.

Dimitriev V.M. “Rasseiannaia” pamiat v proze V.S. Varshavskogo 1920-1930-kh godov [“Dispersed Memory” in the Prose of V.S. Varchavsky]. *Letniaia shkola po russkoi literature*, 2016, vol. 12, № 3, pp. 325-338. (In Russ.)

Dimitriev V.M. Genezis “rasseiannoi” pamiati v proze V.S. Varshavskogo 1920-1930-kh godov (V.S. Varshavskii, F.M. Dostoevskii, A. Bergson) [Genesis of the “Dispersed” Memory in the Prose of V.S. Varshavsky between Two Wars (V.S. Varshavsky, F.M. Dostoevsky, A. Bergson)]. *Ezhegodnik Doma russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna*, 2017, pp. 265-281. (In Russ.)

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [Complete Works: in 30 vol.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990.

Dostoevskii i russkoe zarubezh'e XX veka [Dostoevsky and Russian Abroad of XX c.]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2008. 278 p.

Dostoevskii i XX vek: v 2 t. [Dostoevsky and the XXth century: in 2 vols.]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2007.

Gacheva A.G. V poiskakh novogo sinteza: Dukhovnoe nasledie F.M. Dostoevskogo i porevoliutsionnye techeniia russkoi emigratsii 1920–1930-kh godov [In Search of New Synthesis: Spiritual Heritage of F.M. Dostoevsky and Post-Revolutionary Trends of Russian emigration

between Two Wars]. *Dostoevskii i XX vek*: V 2 t. T. 2 [Dostoevsky and the XXth c. In 2 vols. Vol. 2]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2007. Pp. 3-67.

Galkina M.Iu. *Priemy poetiki Dostoevskogo v khudozhestvennoi proze Borisa Poplavskogo* [Poetics of Dostoevsky in the Prose of Boris Poplavsky]. [Electronic resource]. – Available at: http://www.riku.ru/coll/coll9.html

Ivanov G.V. O novykh russkikh liudiakh [On New Russian People]. *Chisla*, 1933, № 7-8, pp. 187-188.

Klassika i sovremennost' v literaturnoi kritike russkogo zarubezh'ia 1920–1930-kh gg.: v 2 ch.[Classics and Contemporary in the Literary Criticism of Russia Abroad between Two Wars: in 2 vols.] Moscow, INION RAN Publ., 2005-2006.

Krasavchenko T.N. Pod pokrovom izgnaniia [Under Cover of Exile]. *Ozhidanie: proza, esse, literaturnaia kritika* [Expectation: Prose, Essay, and Literary Criticism]. Moscow, Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna Publ., Knizhnitsa Publ., 2016. Pp. 7-23.

Odinokov V.G. *Tipologiia obrazov v khudozhestvennoi sisteme F.M. Dostoevskogo* [Image Typology of Art System of F.M. Dostoevsky]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981. 146 p.

Pantelei I. Vozdukh Dostoevskogo v prostranstve Niny Berberovoi [Air of Dostoevsky in the Space of Nina Berberova]. *Dostoevskii i russkoe zarubezh'e XX veka* [Dostoevsky and Russian Abroad of XX c.]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2008. Pp. 142-146.

Pasternak B.L. Deviat'sot piatyi god [Nine hundred and fifth year]. *Sobr. soch.:* v 5 t. [Complete Works: in 5 vol.] Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1989. Vol. 1. Pp. 281-306.

Poplavskii B.Iu. Vokrug "Chisel" [Around "Numbers"]. *Sobr. soch.:* v 3 t. [Complete Works: in 3 vol.]. Moscow, Knizhnitsa Publ., Russkii put' Publ., Soglasie Publ., 2009. Pp. 125-133.

Sergeeva-Kliatis A.Iu. Retseptsiia poemy B. Pasternaka "905-i god" v kritike russkogo zarubezh'ia [Reception of the Poem "The 905th year" by B. Pasternak in Critics of Russia Abroad]. *Vestnik RKhGA*, 2011, vol. 12, is. 3, pp. 218-230.

Syrovatko L.V. F. M. Dostoevskii glazami "molodogo pokoleniia" russkoi emigratsii (1920–1940) [Dostoevsky from the Point of View of Younger Emigré Writers (1920–1940)]. *Dostoevskii i XX vek*: v 2 t. [*Dostoevsky and the XXth c. In 2 vols.*]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2007. T. 2. Pp. 68-177.

Tikhomirov B.N. "Zapiski iz podpol'ia" kak khudozhestvennoe tseloe. Opyt prochteniia [*Notes from Undeground* as an Artistic Whole. An Essay of Reading]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura*, 2010, № 27, pp. 40-73.

Shmeman A., prot. *Dnevniki*, 1973-1983 [*Diaries, 1973–1983*]. Moscow, Russkii put' Publ., 2007. 720 p.

Adamovitch G. André Gide. *Le Studio Franco-Russe, textes réunis et présentés par L. Livak*. Sous la rédaction de G. Tassis. Toronto, Toronto Slavic, 2005. Vol. 1. P. 196-202. (In French)

Morard A. *De l'émigré au déraciné : la "jeune génération" des écrivains russes entre identité et esthétique* (Paris, 1920-1940). Genève, Univ. de Genève, 2009. 400 p.

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2РОС=РУС)1
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-179-190

Штефан Липке

Образ папы Пия IX в публицистике Ф.М. Достоевского (1870-1878 годы)*

Stephan Lipke

The Image of Pope Pius IX in F.M. Dostoevsky's Journal Essays (1870-1878)

Об авторе: Штефан Липке, канд. филол. наук, директор, Институт св. Фомы, Москва.
E-mail: stephanlipkesj@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена вопросу о том, как Ф.М. Достоевский в публицистике 1870-х годов воспринимает личность папы Пия IX, его деятельность и интерпретацию папства. Писатель вникает в глубокую амбивалентность ситуации католической церкви к концу правления данного папы. Достоевский видит как претензию папства на всемирное лидерство, связанную с догматом о безошибочности папы, так и слабость папства после падения Рима. Считая католичество глубоко испорченным и павшим в искушение стремиться к земной власти, он видит, что папы будут вынуждены отказаться от связи с земными властями и либо объединиться с социалистическими революционерами, либо согласиться на ограниченную роль, которую им дают светские власти. Что папство может выбрать новый путь, путь духовного лидерства, он ощущает, но не ясно видит. При этом стоит отметить, что Достоевский пишет о папстве не только ради конфессиональной или политической полемики, но и ради того, чтобы Россия и православие, претендующее на роль «Третьего Рима», не впало в искушение власти, связанное для писателя с «римской идеей».

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, Пий IX, папство, социализм, Рим.
Для цитирования: *Липке Ш*. Образ папы Пия IX в публицистике Ф.М. Достоевского (1870-1878 годы) // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 179–190.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-179-190

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90020/ 18/ The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-012-90020/18.

About the author: Stephan Lipke, Candidate of Philological Sciences, Director of St Thomas Institute (Moscow).

E-mail: stephanlipkesj@gmail.com

Abstract: This essay is dedicated to the question how Dostoevsky in his journal essays of the 1870-s interprets the personality of Pope Pius IX. Dostoevsky understood how ambivalent the situation of the Catholic Church was towards the end of Pius' pontificate. The papacy reached the peak of its claim for worldwide leadership due to the dogmatization of the Pope's infallibility and, at the same time, its utmost humiliation through the loss of Rome. Being convinced that the papacy is deeply corrupted by its desire for worldly power, he feels that Catholicism will soon have to either refrain from cooperating with the big powers and aim at regaining worldly leadership by becoming an ally to socialist revolutionaries or limit itself, with the approval of the State governments, to the role of a religious leader among others. The idea that the papacy might choose a different way, aiming at deeply spiritual leadership, he somehow feels but does not see clearly. We consider worthwhile stressing that Dostoevsky writes on the papacy not only for the sake of denominational or political polemics but also to warn the Orthodoxy and Russia, which is claiming the role of the "Third Rome", not to fall into the temptation of the "Roman Idea", worldly power.

Key words: F.M. Dostoevskii, Pius IX, papacy, socialism, Rome.

For citation: Lipke S. The Image of Pope Pius IX in F.M. Dostoevsky's Journal Essays (1870-1878). Dostoevsky and World Culture, 2019, No 2(6), pp. 179–190.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-179-190

Тема «Достоевский и папство» или же «Достоевский и католичество» давно занимает исследователей. Например, Н.А. Бердяев связывает роль и идеи папства с идеями Петра Верховенского из «Бесов» о социалистической революции, а также с учением Великого инквизитора в романе «Братья Карамазовы» о том, что верховная религиозная власть должна освободить людей от бремени свободы; по его мнению, Ф.М. Достоевский считает, что папа римский, примыкая к французским социалистам, старается достичь окончательной и всеобщей власти [Бердяев, 2016, с. 431-433].

И.И. Лапшин подчеркивает, что критика папства у Достоевского заимствована у самих римских католиков; соответственно, наряду с Н.А. Бердяевым, исследователь видит ее направленной не только против католицизма, но и против социализма; однако он обращает внимание также на то, что, вслед за Д.Ф. Штрауссом, Достоевский

видит в искушениях Христа в пустыне искушения именно католичества [Лапшин, 1990, с. 375-377].

Н.О. Лосский считает, что, согласно Достоевскому, папство не отрекается от светской власти, потерянной в 1870 г., а хочет восстановить ее и одновременно, благодаря догмату о непогрешимости (точнее: безошибочности) папы, расширить свою духовную власть. Средством же для достижения обеих целей послужит папе союз с социалистическими революционерами [Лосский, 1953, с. 350-352]. В то же время Н.О. Лосский обращает внимание на то, что в дальнейшем Лев XIII (1878-1903) в некотором смысле сблизился с бедными и их защитниками [Лосский, 1953, с. 353-354].

С.А. Кибальник подчеркивает тематику связи между римским католицизмом и социализмом, представленную, в частности, в образе Великого инквизитора [Кибальник, 2013, с. 393].

Как отмечает Е.Г. Новикова, уже в романе «Идиот» Достоевский пишет о мнении князя Мышкина, что римский католицизм связан с социализмом [Новикова, 2016, с. 148].

Здесь же впервые высказывания Достоевского о папе интерпретируются на фоне биографии конкретного папы (фактически единственного, на которого Достоевский мог обратить внимание), Пия IX (1846-1878; в миру Джованни Баттиста Мастаи-Ферретти), в частности, на фоне ключевого момента биографии папы Пия, противоречивых событий 1870 г.: потери светской власти папы, с одной стороны, и апогея его духовной власти, с другой стороны. Это требует углубленного изучения исторической роли Пия IX в свете слов Достоевского. Нам роль папы Пия кажется во многом противоречивой и самим Достоевским воспринятой в противоречивом ключе. Важно для нас иметь в виду, что позиция Пия IX является во многом обострением того, что Достоевский считает позицией папства как такового.

Тематика «Достоевский и Пий IX» интересна уже удивительными параллелями между биографиями обоих деятелей. В связи с тем, что в молодости болел эпилепсией, Пий был сверхчувствителен [Aubert, 1996, с. 661] – так же, как и с творчеством Достоевского связана повышенная чувствительность. Переломным моментом в биографии Пия была революция в Риме, побег из города в переодетом виде и нахождение в изгнании в 1848-1850 гг. [Anrich, 1930, с. 1274; Aubert, 1996, с. 662], как в жизни Достоевского – арест и смертный приговор, помилование, тюрьма и ссылка [Новикова,

2016, с. 8]. Пий IX сначала считался, условно говоря, прогрессистом [Токарева, 2007, с. 1506], а затем приблизился к, так же условно говоря, консервативным взглядам [Aubert, 1996, с. 662] – так же, как это произошло с Достоевским [Новикова, 2016, с. 145]. Причем в обоих случаях это было скорее перемещением акцентов, нежели изменением позиций. Оба считали, что бывают священные дела, которые стоят народного подъема и готовности народа воевать ради них: для Пия это была защита Рима и церковного государства [Aubert, 1996, с. 663], а для Достоевского – защита православных христиан во втором Риме-Константинополе [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 65-66]. Наконец, Пий так же, как и Достоевский, считал, что его главная борьба не политическая, а духовная [Aubert, 1996, с. 665; Бердяев, 2016, с. 423].

На фоне данных параллелей, о которых Достоевский, безусловно, в общих чертах знал, мы изучаем статьи Достоевского, посвященные папе Пию, на предмет того, какой образ папы писатель создает и в чем заключается нравственная и духовная направленность данного образа. В нем, как нам кажется, сочетаются критика папства как такового со стороны Достоевского и взгляд писателя на особенности личности и деятельности Пия.

В связи с так называемым «культуркампфом» и сотрудничеством между клерикалами и социалистами в Германии против притеснений со стороны правительства Бисмарка Достоевский пишет:

> Папа сумеет выйти к народу пеш и бос, нищ и наг, с армией двадцати тысяч бойцов иезуитов, искусившихся в уловлении душ человеческих [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 202].

Он имеет в виду, что клерикальное движение во Франции, ищущее поддержку монархистов,

> может быть, *последняя* попытка римского католичества обратиться еще раз, в *последний* раз, за помощью к королям и высшим мира сего [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 202].

После провала данной попытки папа заключит союз с социалистами, чтобы с их помощью добиться политической власти не только в центральной Италии, как прежде, но во всем мире [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 203]. К этой же мысли писатель возвра-

щается в «Дневнике писателя» за март 1876 г.: «Потеряв союзников царей, католичество бросится к демосу» [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 89]. По его мнению, католичество сделает этот шаг, чтобы защитить земное владение папы, ведь,

> провозгласив как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы», оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 88],

то есть на предложение дьявола подарить Христу все царства земные, если Христос поклонится ему (Мф 4, 9 пар.). В данном контексте Достоевский пишет, как будто от имени папы, «всю правду о себе всему миру», говоря:

> Это вы думали, что я только титулом государя Папской области удовольствуюсь? Знайте же, что я всегда считал себя владыкой всего мира и всех царей земных, и не духовным только, а земным, настоящим их господином [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 88-89].

Разумеется, в данных высказываниях есть доля правды. Например, действительно папа настаивает на восстановлении папского государства; в 1860 г. он подчеркивает, что без него служение папы как духовного лидера церкви не будет свободным, и критикует власти Италии за, как он считает, губительные нападки на христианство в тех территориях, которые до недавних пор еще принадлежали церковному государству [Pius IX, 1860].

Однако это, во-первых, не догмат. Во-вторых, здесь считается необходимым не правление папы всем миром, а всего лишь своей территорией, как фактор, обеспечивающий его независимость от земных правителей. В-третьих, здесь не сказано, что христианство как таковое не может устоять без церковного государства, а всего лишь, что нападки в центральной Италии угрожают его существованию в данных регионах. В-четвертых, влияние клерикалов на правительство Франции переоценивается; ведь Наполеон III в 1870 г., в начале войны с Германией, первым делом забрал свое войско из Рима, так как считал важнее защитить свое государство, нежели папское. В-пятых же, сотрудничество клерикалов с социалистами

в Германии носило скорее тактический характер, нежели стратегический, оно было обусловлено тем, что оба движения подвергались преследованию со стороны Бисмарка; по сути же как раз Пий IX назвал социализм «чумой», причем в одном из самых авторитетных документов, в «Силлабусе» 1864 г. [Pius IX, 1864, p. IV; Hub, 2001, с. 477].

Все это показывает, что высказывания Достоевского нельзя читать (или по крайней мере нельзя в первую очередь воспринимать) как анализ политической ситуации. Вместо того, нам кажется, что Достоевский вникает в духовную ситуацию папы римского как такового, и лично Пия IX. Он видит, что первая возможность римских пап отреагировать на потерю Рима, стремление к восстановлению своей власти с помощью консерваторов, фактически нереальна. Достоевский угадывает, что время папы как итальянского князя и как союзника «легитимных» монархов прошло и что папа, ожидавший от правителей стран одновременно защиты для церкви и уважения к ее независимости от светской власти, оказался в тупике [Aubert, 1996, с. 663]. В связи с этим закономерно ожидать, если не от Пия, то по крайней мере от его преемников, поворота.

Достоевский также видит, в чем такой поворот может заключаться. Он, конечно, вслед за либералами и протестантами переоценивает догмат о безошибочности папы, считая, что вместе с данным догматом папа провозгласил

> себя владыкой мира, а пред католичеством поставил, уже догматически, прямую цель всемирной монархии [Достоевский, 1972-1990, т. XXV, с. 158].

Данная интерпретация, конечно, в официальных документах католической церкви отсутствует. Но Достоевский вникает в то, что догмат о безошибочности торжественных папских определений касательно веры и нравственности придает папе новую власть как духовному лидеру [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 89]. На самом деле католичество как раз в это же время учится мобилизовать верующий народ в рамках таких массовых мероприятий, как паломничества или съезды католиков [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 202]. Например, съезды католиков Германии, инициатором которых выступает ассоциация, названная в честь папы «Piusverein», на протяжении десятилетий после 1848 г. превращаются из собраний

ассоциаций в мероприятия с десятками тысяч участников [Hürten, 1989, с. 38-39]. При этом, как подтверждают историки, популярности папы способствовало то, что после 1870 г. он потерял земную власть и богатство [Aubert, 1996, с. 664-665]. В этом смысле Достоевский понимает лучше, чем сам папа, что потеря светской власти дает папе и церкви возможность окрепнуть в качестве духовной силы; в данном ключе Пий IX ошибся, когда осудил оценку, что

> отмена земного правления, которым обладает Апостольский престол, весьма способствовала бы свободе и благосостоянию Церкви [Pius IX, 1864, p. LXXVI].

Достоевский замечает, что отказ от попытки сотрудничества с консервативными силами Франции, связанный с окончательным поражением монархизма в 1877 г., произойдет скорее после смерти Пия IX, нежели при нем [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 88-89]. Более того, дальнейшая история покажет, каким образом действительно «выход к народу» встанет на повестку дня папства: впервые за долгое время кардиналы избирают в основном не представителей знати, а несколько раз представителей мелкой буржуазии: Пия X (1903-1914), Иоанна XXIII (1958-1963), Иоанна Павла I (1978), Иоанна Павла II (1978-2005), Бенедикта XVI (2005-2013); из них в молодости лично испытывали лишения и бедность Пий X, Иоанн XXIII и Иоанн Павел II. Более того, Иоанна XXIII, Павла VI, Иоанна Павла II и Франциска (с 2013 г.) характеризует стремление сблизиться с народом, при этом отказываясь от давнейших традиций самоизоляции пап; вопреки обычаям папы стали посещать больницы, тюрьмы, отказались от передвижения на носилках и приема пищи в одиночестве. Что папа «выходит к народу», можно сказать также в том смысле, что папы после Пия IX, в частности, Лев XIII (1878-1903), Пий XI (1922-1939), Иоанн XXIII, Павел VI и Франциск, заботятся об улучшении жизненной ситуации самых бедных людей. На это обращает внимание уже Н.О. Лосский, причем подчеркивая, что с этим никогда не был связан призыв к революции и насилию [Лосский, 1953, с. 353-354].

Достоевский совершенно справедливо отмечает необходимость «выхода папы к народу», но возможность реализовать его писатель оценивает неверно: вся дальнейшая история показывает невозможность встать на стороне всего народа или даже всего верующего на-

рода. Французские и немецкие католики во время Первой мировой войны были врагами, между 1918 и 1939 гг. католики (причем именно из простого народа) были как на стороне авторитарных режимов, так и на стороне демократов и даже социал-демократов, после 1945 г. интересы простого народа на севере земного шара и в колониях противостояли друг другу, самоидентификация Иоанна Павла II со страдающим польским народом означала невозможность встать с уверенностью на стороне простого католического народа Латинской Америки против его гонителей – антикоммунистических представителей военных диктатур.

В этом смысле слова Достоевского указывают на то, что понтификат Пия IX означает упущенный, может быть, единственный, шанс встать на стороне народа как такового. Уже в 1848 г. папа отказался идентифицироваться с итальянским народом и осудить позицию Австрии [Tornielli, 2011, c. 258]. Также смелое выступление на стороне польских повстанцев 1863 г. было бы возможным, при этом теряя поддержку властных лиц, но не народов. Однако Пий осудил только гонения на церковь, само же польское восстание 1863 г. он назвал «funestissima, et omnimodo damnanda rebellio», то есть «весьма печальный и всячески осуждаемый бунт» [ASS, 1877-1910, vol. II, pp. 270-273]. Также после 1875 г. папа критикует гонения на греко-католиков упраздненной российским императором Холмской епархии на востоке Польши, но в политику России как таковую не вмешивается [Токарева, 2007, с. 1509]. Что «сам папа, громко, в собраниях ватиканских, с радостью говорил “о победах турок”» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 13], точнее, отказался встать на сторону славян и России, осуждая «кровопролитие» [ASS, 1877-1910, vol. X, p. 165], свидетельствует о невозможности для Пия IX «выйти к народу». Ведь папа мог бы стать моральным лидером тех, кто выступает за независимость балканских народов, тем более что здесь движение точно не было направлено против одного из христианских народов. При этом он мог бы надеяться на приближение унии между католиками и православными и, тем самым, на усиление своей роли всеобщего лидера христиан. Однако он к балканским народам «не вышел», отчасти, кажется, под влиянием того же легитимизма, в связи с которым он отказался выступить против Австрии еще в самом начале своего понтификата, отчасти потому, что для него, как подозревает Достоевский, «обновление римского светского правительства» было важнее вопросов всемирного хри-

стианства, так что папа должен надеяться на поражение России не как «схизматической страны» против «правоверной» Турции, как Достоевский отмечает с сарказмом, но в первую очередь как союзника Германии и, тем самым, Италии [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 13]. Таким образом, при Пии «выход к народу» не состоялся, и в дальнейшем, как таковой, он был невозможен.

Вскользь Достоевский упоминает третью возможность (помимо сотрудничества с монархистами и «выхода к народу»), хотя считает ее нереальной: преемник Пия IX может принять дотацию, предложенную ему итальянским правительством. Тем самым он

> согласился бы на status quo *и кончилось бы римское католичество*, а наместо [**sic!**] его началось бы нечто совсем иное и еще неизвестное [Достоевский, 1972-1990, т. XXI, с. 244].

Здесь, как нам кажется, Достоевский частично угадывает путь церкви при преемниках Пия IX, путь смягчения «Non possumus» (непризнания захвата Рима самим папой) и «Non expedit» (запрета принимать участие в национальных выборах для католиков), окончательно одобренный Пием XI в Латеранских договорах 1929 г., когда папа признал центральную Италию и город Рим как части итальянского государства и был им признан главой Ватикана и некоторых экстерриториальных имений. Фактически это привело к образу папы и церкви, эмпирически совершенно не похожему на папство предыдущих времен. Стоит ли считать церковь, признающую светское государство, свободу совести и остальные права человека, вступающую в диалог с представителями других религий и конфессий, той же римско-католической церковью, как и церковь Пия IX – это вопрос веры. Достоевский считал бы, что нет, так как это уже церковь, отвергнувшая «третье дьяволово искушение», что, по его мнению, противоречит римскому принципу церкви, церкви скорее Юлиана Отступника, нежели Христа [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 89]; но, как уже было отмечено, Н.А. Бердяев и Н.О. Лосский хвалят католическую церковь именно за это. И на самом деле всемирная сила папства в начале XXI в. связана с тем, что оно согласилось на отказ от земной власти, считавшийся невозможным при Пии IX, и решилось на роль духовного лидерства. В этом смысле следует сказать, что критика Достоевского в некотором ключе касается не папства как такового, а скорее именно Пия IX. Ведь учение

«Силлабуса», подчеркивание безошибочности папы и необходимости земной власти папы, колебание между «выходом к народу» и легитимизмом – это свойственно именно Пию лично. В то же время вопросы, поднятые Достоевским, и при преемниках Пия IX скорее преображаются, нежели исчезают.

Итак, слова Достоевского о папе показывают, что писатель вникает в вопрос о богословском смысле современной ему ситуации в рамках истории католической церкви. Несмотря на преувеличения и предрассудки, он всё-таки верно отмечает, что вопрос о власти церкви и папы важен, т.к. уже в Евангелии много раз обсуждается отношение между властью и служением (например: Мф 18:1-5; Лк 22:24-27). Достоевский видит, что время папы как итальянского князя и как почетного главы католического мира, которому сотрудничество с монархами дает власть, но и ограничивает его их желаниями и требованиями, закончилось. Не веря в искренне духовную сторону папства, он видит три возможности: все-таки еще раз победу с помощью союза клерикалов и монархистов, попытку стать мировым лидером, «выйдя к народу» и сотрудничая с социалистическими революционерами, или же сотрудничество со светскими властями ценою самоограничения ролью одного из епископов.

Нам здесь кажется важным еще один аспект, без которого всё же нельзя достичь глубины богословской мысли Достоевского: он пишет не просто о политике своего времени и не просто о нравственности (вернее: безнравственности) другого человека, пусть даже такого значимого, как папа римский. Нам кажется, в Пии IX он видит искушения всечеловеческого значения.

Упрекая Рим в том, что поддался третьему искушению Христа в пустыне, писатель указывает на угрозу для каждой человеческой души, по крайней мере властных людей: поклоняться дьяволу, чтобы расширить свою власть. И Достоевский, конечно же, не мог не знать, что и русский царь, и православная церковь во многих случаях делали то, в чем Достоевский упрекает католичество, то есть распространяли не духовность, а расширяли свою власть огнем и мечом. Ярким случаем того является вышеуказанное насильственное упразднение греко-католической Холмской епархии в 1875 г.

Для Достоевского же, активно распространяющего идею о том, что «Третий Рим» должен овладеть «Вторым Римом», то есть Константинополем [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 82-85], особо важно дистанцироваться от того, что он считает нравственной

опасностью «римской идеи», то есть подмены Христа Юлианом Отступником [Достоевский, 1972-1990, т. XXII, с. 89]. Отвергнув «третье дьяволово искушение» в виде папизма, согласно которому папа одновременно есть и император, он дистанцируется и от цезаропапизма, на христианском востоке распространенной идеи о том, что император является также и папой.

Итак, жесткая критика папства, центральным пунктом которой в 1870-е годы является «римский вопрос», выражает не только конфессиональную позицию. Она подчеркивает также необходимость искренней духовности и отказа от искушения властью для религии и общества. Таким образом, образ Пия IX и рассуждения о «римском вопросе» в публицистике Достоевского после падения Рима и провозглашения догматов Первого Ватиканского собора, которые на первый взгляд касаются скорее частных вопросов, вписываются в главные линии творчества Достоевского: вопрос добра и зла, свободы и власти.

Список литературы

Бердяев, 2016 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. 512 с.

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Кибальник, 2013 – *Кибальник С.А.* Проблемы интертекстуальной поэтики Достоевского. СПб.: ИД «Петрополис», 2013. 432 с.

Лапшин, 1990 – *Лапшин И.И.* Как сложилась легенда о великом инквизиторе? // О Достоевском: творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов (сб. ст.). М.: «Книга», 1990. С. 374-385.

Лосский, 1953 – *Лосский Н.О.* Достоевский и его христианское мировоззрение. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 408 с.

Новикова, 2016 – *Новикова Е.Г.* «Nous serons avec le Christ»: Роман Ф.М. Достоевского «Идиот». Томск: Изд-во Том. ун-та, 2016. 244 с.

Токарева, 2007 – *Токарева Е.С.* Пий IX // Католическая энциклопедия: в 5 т. М.: «Научная книга», Издательство Францисканцев, 2007. Т. III. С. 1506-1510.

Anrich, 1930 – *Anrich D.* Pius IX // Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1930. P. 1274-1276.

ASS, 1877-1910 – Acta Sanctae Sedis (ASS). Romae: Ex typographia S. C. De Propaganda Fide, 1877-1910.

Aubert, 1996 – *Aubert R.* Pius IX., Papst (1846-1878) // Theologische Realenzyklopädie (TRE): in 36 Bänden. Bd. XXVI. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996. S. 661-666.

Hub, 2001 – *Hub D.* Syllabus // Theologische Realenzyklopädie (TRE): in 36 Bänden. Bd. XXXII. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001. S. 476-479.

Hürten, 1989 – *Hürten H.* Katholikentage // Theologische Realenzyklopädie (TRE): in 36 Bänden. Bd. XVIII. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1989. S. 37-40.

Pius IX, 1860 – *Pius IX.* Encyclica "Multis gravibusque". URL: http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-multis-gravibusque-17-dicembre-1860.html (дата обращения: 07.03.2019 г.).

Pius IX, 1864 – *Pius IX.* Syllabus errorum. URL: http://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html (дата обращения: 07.03.2019 г.).

Tornielli, 2011 – *Tornielli A.* Pio IX: L'ultimo Papa Re. Milano: Mondadori, 2011. 461 p.

References

Berdiaev N.A. *Russkaia ideia. Mirosozertsanie Dostoevskogo* [The Russian Idea. Dostoevskii: An Interpretation]. Moscow, Izdatel'stvo "E" Publ., 2016. 512 p. (In Russ.)

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [The Complete Works: in 30 volumes]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Kibal'nik S.A. *Problemy intertekstual'noi poetiki Dostoevskogo* [Problems of Intertextual Poetics in Dostoevsky]. Saint Petersburg, Petropolis Publ., 2013. 432 p. (In Russ.)

Lapshin I.I. Kak slozhilas' legenda o velikom inkvizitore? [How Did the Legend of the Great Inquisitor Come About?]. *O Dostoevskom: tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli 1881-1931 godov (sb. st.)* [About Dostoevsky: Dostoevsky's Works in Russian Thought 1881-1931 (collection of essays)]. Moscow, Kniga Publ., 1990. Pp. 374-385. (In Russ.)

Losskii N.O. *Dostoevskii i ego khristianskoe mirovozzrenie* [Dostoevsky and his Christian Understanding of the World]. New York, Izd-vo im. Chekhova Publ., 1953. 408 p. (In Russ.)

Novikova E.G. *"Nous serons avec le Christ": Roman F.M. Dostoevskogo "Idiot"* ["Nous serons avec le Christ": F.M. Dostoevsky's Novel *The Idiot*]. Tomsk, Izd-vo Tomskogo universiteta Publ., 2016. 244 p. (In Russ.)

Tokareva E.S. Pii IX [Pius IX.]. *Katolicheskaia entsiklopediia: v 5 t.* [Catholic Encyclopedia: in 5 vols.]. Moscow, Nauchnaia kniga, Izdatel'stvo Frantsiskantsev Publ., 2007. Vol. III Pp. 1506-1510. (In Russ.)

Anrich D. Pius IX. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), vol. 4. Tübingen, Mohr Publ., 1930. S. 1274-1276. (In German)

Acta Sanctae Sedis (ASS). Romae, Ex typographia S. C. De Propaganda Fide, 1877-1910. (In Latin, Italian)

Aubert R. Pius IX., Papst (1846-1878). *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*: in 36 Bänden. Bd. XXVI. Berlin-New York, Walter de Gruyter Publ., 1996. S. 661-666. (In German)

Hub D. Syllabus. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*: in 36 Bänden. Bd. XXXII. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2001. S. 476-479. (In German)

Hürten H. Katholikentage. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*: in 36 Bänden. Bd. XVIII. Berlin-New York, Walter de Gruyter Publ., 1989. S. 37-40. (In German)

Pius IX. *Encyclica "Multis gravibusque".* Available at: http://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/allocuzione-multis-gravibusque-17-dicembre-1860.html (access date: 07.03.2019). (In Italian)

Pius IX. *Syllabus errorum.* Available at: http://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html (access date: 07.03.2019). (In Latin)

Tornielli A. *Pio IX: L'ultimo Papa Re.* – Milano, Mondadori Publ., 2011. 461 p. (In Italian)

УДК 821.161.1+80+159.99
ББК 83.3(2=411.2)+80+88.3
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-191-215

Наталья Тарасова

Установление текста на основании графологического анализа (на примере черновых рукописей романа Достоевского «Бесы»)*

Natalia Tarasova

Critical Study of the Text on the Basis of Graphological analysis (On the Material of Draft Manuscripts of Dostoevsky's Novel *Demons*)

Об авторе: Наталья Александровна Тарасова, доктор филол. наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург.

E-mail: nsova74@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена обоснованию принципов графологического анализа рукописей Достоевского. Материалом исследования являются черновые наброски к роману «Бесы» и научные публикации этих текстов. В статье анализируется содержание рабочей тетради 1872—1873 гг., которая хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (Ф. 212, опись 1, единица хранения 9). Как и другие записные тетради Достоевского, она содержит разнородные материалы: черновые записи к художественным и художественно-публицистическим произведениям («Бесы», «Дневник писателя» 1873 г., материалы для рецензий в журнал «Гражданин»), заметки литературного и автобиографического характера, записи адресов, расчеты (записи долгов и расходов), каллиграфические прописи и рисунки. В статье рассматривается вопрос о датировании записей указанной тетради, и на основании записей биографического характера датировки уточняются. Основное внимание в работе уделяется установлению авторского текста и исправлению ошибочных исследовательских прочтений рукописи.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-90002 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-012-90002.

В результате сопоставления указанных источников установлены и исправлены ошибочные исследовательские прочтения рукописей, оказавшие влияние на смысл и понимание авторских высказываний. Кроме того, в ходе анализа материала установлены особенности публикаций рукописного текста. В первой публикации более точно воспроизводятся особенности пунктуации первоисточника. Во второй (академической) публикации пунктуация рукописи изменена согласно нормам правописания, при этом повторены некоторые ошибочные прочтения, содержащиеся в первой публикации текста. Восстановление подлинного текста, освобожденного от погрешностей неверной интерпретации, имеет несомненное значение для дальнейшего изучения и осмысления художественных идей автора.

Ключевые слова: Достоевский, «Бесы», текстология, установление текста.

Для цитирования: *Тарасова Н.А.* Установление текста на основании графологического анализа (на примере черновых рукописей романа Достоевского «Бесы») // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 191–-215.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-191-215

About the author: Natalia A. Tarasova, Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of the Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg).

E-mail: nsova74@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the argumentation of a graphological analysis of Dostoevsky's manuscripts. Draft notes to the novel *Demons* and scientific publications of these texts are in the center of the research. The article covers the contents of the workbook of 1872-18763 that is kept in the Russian State Archive of Literature and Art (F. 212, invt. 1, it. 9). Like the other Dostoevsky's notebooks, it consists of various materials: draft notes to different literature and publicist works (*Demons*, *The Diary of a Writer 1873*, materials for reviews to *Grazhdanin*), literature and autobiographical notes, addresses, calculations (debts and expenses), calligraphic samples and drawings. We consider a question of the dating of the said notes; and the dates are being specified on the ground of the biographical notes. The main emphasis of this paper is on the establishment of the author's text and correcting the misreadings performed by researchers. As a result of the comparison of these sources, erroneous research interpretations, which distorted the meaning and understanding of the author's text, were revised. Besides, while analyzing the material, we have stated the particularities of the manuscript publication. The first edition renders the special punctuation features of the origin more accurately. In the second (academic) edition the punctuation of the manuscript is changed according to the spelling rules, this being said some erroneous readings contained in the first edition are repeated there. Reconstruction of the original text and elimination of errors of misinterpretation are undoubtedly important for further study and understanding of the author's artistic ideas.

Key words: Dostoevsky, *Demons*, textual criticism, critical study of the text.

For citation: Tarasova N.A. Critical Study of the Text on the Basis of Graphological Analysis (On the Material of Draft Manuscripts of Dostoevsky's Novel *Demons*) // *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 191–215.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-191-215

Термин «установление текста» принято определять как «прочтение текста, связанное с его осмыслением, на основе его истории, с выявлением в нем ошибок и искажений, а также (в случае надобности) подготовка его к публикации с соблюдением принятых правил передачи текста» [Гришунин, 1998, с. 146]. Установление текста является первым шагом к пониманию прочитанного – как самим текстологом-публикатором, так и теми исследователями и читателями, которые знакомятся с результатами его труда. Из вариантов прочтения авторского слова, возникающих в процессе текстологической и издательской работы, только один – истинный (то есть принадлежащий автору), и он устанавливается через анализ почерка, языковых характеристик, тематического контекста.

При исследовании текстов нового времени применялись разные термины, определяющие характер работы с рукописями. С.А. Рейсер писал: «Поскольку термин "палеография" используется в настоящее время не в своем этимологическом значении[1], а в качестве определения вспомогательной дисциплины, кажется правильным применение его и по отношению к памятникам письменности нового времени. Предложенные в последнее время термины "неография", "неопалеография" и даже "неотерография" не кажутся удачными, но выразительно свидетельствуют об актуальности самой проблемы» [Рейсер, 1970, с. 6][2]. Указанные термины нельзя назвать характерными для работ современных текстологов о литературных произведениях Нового времени: палеография все же связана с изучением древних текстов, другие термины не стали общеупотребительными – возможно, потому что и самих исследований по данной тематике немного.

В данной работе речь пойдет о графологическом анализе рукописного текста Достоевского, подразумевающем прежде всего установку на исследование особенностей авторского почерка, специфики начертаний в автографе. Графологический аспект установления текста актуален именно при работе с рукописными источниками.

В настоящее время обосновывается идея создания информационной системы, которая бы включала алфавит начертаний Достоевского с полным перечнем их вариаций (буквы и сочетания букв, лигатуры), а также результаты анализа семантически значимой графики (условные знаки автора и их функции в тексте, рисунки)

---

1 Примеч. в источнике цитирования: «Т. е. древнее письмо».

2 См. также: [Рейсер, 1962]; [Рейсер, 1982].

и языковых особенностей текста (см.: [Тарасова, Панюкова, Заваркина]). Систематизация сведений о почерке имеет значение для успешного решения вопросов установления текста и исследования графических характеристик автографов писателя[3].

Неточности исследовательского прочтения рукописей Достоевского во многих случаях объясняются именно неверной интерпретацией авторских начертаний.

Обратимся к рабочей тетради 1872-1873 гг. (хранится: РГАЛИ. Ф. 212. 1. 9). Как и другие записные тетради Достоевского, она содержит разнородные материалы: черновые записи к художественным и художественно-публицистическим произведениям («Бесы», «Дневник писателя» 1873 г., материалы для рецензий в журнал «Гражданин»), заметки литературного и автобиографического характера, записи адресов, расчеты (записи долгов и расходов), каллиграфические прописи и рисунки.

Большая часть записей тетради датируется 1872 г., что определяется хронологией биографических событий и творческого процесса Достоевского, а также авторскими датами в рукописном тексте. Серединой – второй половиной 1872 г. датированы черновые записи к роману «Бесы», относящиеся к третьей части, то есть к завершению работы над произведением в журнальной редакции. Наброски литературного характера[4] датируются предположительно 1872 г., в том числе в связи с текстовым окружением (датированными записями к «Бесам»). Записи автобиографического характера относятся к осени 1872 г. Описание эпилептического припадка «10 Октября во снѣ въ Москвѣ изъ значительныхъ» (с. 126) соответствует хронологии событий: в октябре 1872 г. Достоевский уехал в Москву для переговоров о публикации третьей части «Бесов» в «Русском Вестнике» [Летопись..., II, с. 320]; в ночь с 10 на 11 октября у писателя «был один из сильных припадков» эпилепсии (см. письмо к А. Г. Достоевской от 10 октября 1872 г. – [Достоевский, 1972-1990, т. $XXIX_1$, с. 255]). Записи адресов Плещеева и Перова (с. 69) датируются предположительно 1872 г. Судя по почерку, они сделаны одновременно, и при этом упоминание художника В. Г. Перова прямо указывает на 1872 г.: в апреле Достоевский согласился позировать Перову, который приезжал к писателю [Летопись..., т. II, с. 312-313], в октябре

[3] О роли графологического анализа для понимания текста см.: [Тарасова, Панюкова].

[4] Записи под заголовками «*Идея*» (с. 10), «*Словечки*» (с. 48). См.: [Достоевский, 1972-1990, т. XII, с. 8; т. XXVII, с. 89]. Далее в тексте статьи – *ПСС*.

Достоевский совершил визит к Перову в Москве [Там же, с. 321] – в записной тетради речь идет именно о московском адресе Перова. Концом 1872 г. следует датировать черновые записи к первым главам «Дневника писателя» за 1873 г., а также планы рецензий, связанные с журналом «Гражданин» (с. 26, 27-29, 32, 120). К наиболее поздним наброскам относится черновик записи, предназначавшейся для альбома О. А. Козловой (с. 48, 47), так как окончательный текст альбомной записи датируется 1873 г. Среди расчетов есть упоминание расходов по «Гражданину», что становится аргументом для датирования отдельных заметок концом 1872 (когда Достоевский принял редакторские полномочия по изданию журнала «Гражданин» [Там же, с. 324-326]) – 1873 гг.

Материалы тетради, относящиеся к замыслу романа «Бесы», были опубликованы Е. Н. Коншиной [Записные тетради...][5], а позднее в 11-м томе *ПСС*.

Рассмотрим примеры ошибок чтения рукописного текста в публикациях – в первую очередь имеются в виду неточности, которые искажают общий смысл авторских высказываний. В приведенных ниже примерах анализируемый контекст выделен подчеркиванием в текстовой цитате, а на иллюстрации – подчеркнут или обведен чертой. Курсивом передается акцентирование – авторское подчеркивание слов. В необходимых случаях восстановлены недостающие запятые, отделяющие придаточные предложения в составе сложного; при этом сохраняются особенности авторской пунктуации. Знак «<¿>» означает предположительность исследовательского прочтения текста.

Следующий набросок опубликован с неточностями:

Коншина:

Но воротимся несколько назад. Шатов еще до начала заседания у Эркеля, лежал измученный – страдал, головою <¿>.

____

Христос умерший

____

Разве можно перенести эту мысль, эту насмешку земли над самой собой. Я не хочу жить [Записные тетради..., с. 325].

---

[5] Далее в тексте статьи – *Коншина*.

ПСС:

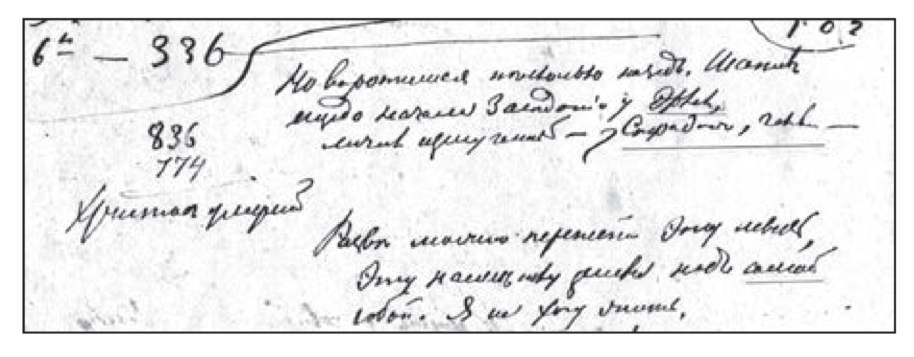
Но воротимся несколько назад. Шатов еще до начала заседания у Эркеля лежал измученный – страдал, головою.

Христос умерший.

– Разве можно перенести эту мысль, эту насмешку земли над самим собой? Я не хочу жить [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 289].

В рукописи:

> Но воротимся нѣсколько назадъ. Шатовъ
> еще до начала Засѣданія у Эркеля,
> лежалъ измученный –[6] Страдаю, голова –
> Христосъ умершій
> Развѣ можно перенести эту мысль,
> эту насмѣшку земли надъ самой
> собой. Я не хочу жить (С. 1).

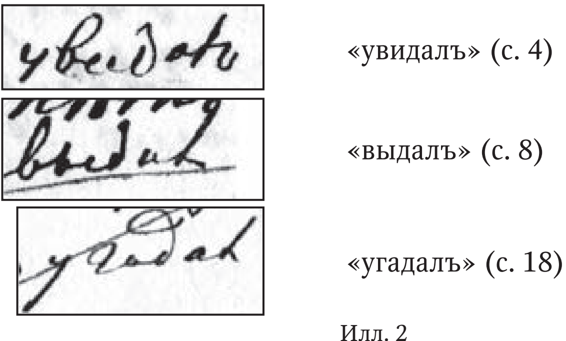


Илл. 1

В первой публикации правильно отражена пунктуация автографа, в отличие от *ПСС*, где запятая после слов «у Эркеля» снята. Такое решение представляется неверным, поскольку в данном случае запятая не разделяет подлежащее «Шатов» и сказуемое «лежал» в составе простого предложения, а разграничивает назывное предложение, в котором названо действующее лицо, и присоединительную эллиптическую конструкцию, в которой речь идет о состоянии героя. Вместе с тем первая публикация задала ошибочное направление в прочтении реплики Шатова «Страдаю, голова». Достоевский часто записывал прямую речь без кавычек, так что не всегда ее легко идентифицировать (соответственно, бóльшая часть кавы-

[6] Далее знак: ƨ

чек в *ПСС* – редакторские, а не авторские, что, однако, не оговаривается публикаторами). В первом издании постановкой знака «<¿>» выражено сомнение в правильности расшифровки записи, в *ПСС* вопрос снят. Однако он уместен, так как в автографе содержатся написания, которые противоречат предложенной публикаторами расшифровке. В слове, прочитанном как «страдал» («страдалъ»), нет признаков «л» и «ъ». Примеры написания этих букв имеются в записях к роману «Бесы» в указанной рабочей тетради:



Илл. 2

Во всех случаях отличительным графическим признаком в начертании «лъ» является верхний выносной штрих буквы «л», выходящий за пределы строки. В анализируемой записи Достоевского этого начертания нет. Но и слово «Страдаю» (предлагаемый вариант прочтения) написано не совсем типично: элементы буквы «а» (овал и концевой штрих) растянуты, с длинным переходом от первого элемента ко второму; в букве «ю» переход от вертикального штриха к овалу верхний, а не серединно-нижний, как обычно. Для сравнения приведем пример из той же тетради:



Илл. 3

Вероятно, именно эта особенность начертания затруднила прочтение слова. Что касается второго слова – варианта публикаций «головою», то буква «ю» в автографе отсутствует, запись завершается буквой «а», также прописанной нечетко, со слабо выраженным овалом и концевым штрихом, что, впрочем, для букв в конце слова достаточно типично.

В строках «эту насмешку земли над самой собой», верно воспроизведенных в первом издании, публикаторы *ПСС* исправляют

флексию в местоимении «самой» – возникает вариант «самим», написание, которого нет у автора. Такое переосмысление текста существенно, так как меняется субъект действия. В записи звучит отголосок темы, заданной в романе «Идиот» обсуждением картины Г. Гольбейна-младшего «Христос во гробе». Здесь на эту тему указывают запись «Христос умерший» и содержание всего отрывка. Авторский вариант «насмешка земли над самой собой» отсылает к образу «Христа умершего» (и, соответственно, земля здесь символ телесности, смертности), на что указывает и первая часть предложения: «Разве можно перенести эту мысль...». Кириллов говорит о неумолимости «законов природы» и земной, человеческой (в его понимании), природе Христа, то есть не верит в воскресение[7]. Вариант *ПСС* «насмешка земли над самим собой» отсылает к самому говорящему – Кириллову, имя которого упоминается строкой ниже (в рукописи разрабатывается один из диалогов Кириллова с Петром Верховенским, ср. в печатном тексте: [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 471]), приведем весь контекст:

> Развѣ можно перенести эту мысль,
> эту насмѣшку земли надъ самой
> собой. Я не хочу жить.
> – Только отъ эт[а]{о}го![8]
> – [Мерзавецъ] {Ничтожный человѣкъ} ты не понимаешь[9] {можешь понять}, что
> можно умереть только отъ этого.
> Кириловъ про Ставрогина:

[7] Ср. в новозаветных текстах: «Ибо как Иона был во чреве китовом три дни и три ночи: так и Сын человеческий будет в сердце земли три дни и три ночи» (Мф. 12:40); «Приходящий свыше *и* есть выше всех: а сущий от земли, земной *и* есть, и говорит *как сущий* от земли: приходящий с небеси есть выше всех» (Ин. 3:31); «Первый человек из земли, земный; вторый человек, Господь с неба» (1Кор. 15:47, слова «из земли» подчеркнуты ногтем, слова «с неба» отмечены крестом – см.: [Евангелие Достоевского, т. I, с. 30, 221, 463]). Взгляд Достоевского на эту тему – божественной природы Христа – отражен, в частности, в строках из записной тетради 1875-1876 гг.: «Отрицаніе земли нужно, чтобъ быть безконечнымъ. Христосъ, высочайшій положительный идеалъ человѣка, несъ въ себѣ отрицаніе земли, ибо повтореніе его [и] оказалось невозможнымъ» (РГАЛИ. Ф. 212. 1. 5. С. 35), а также в евангельском эпиграфе к роману «Братья Карамазовы»: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12:24, стих отчеркнут карандашом и отмечен знаком «NB» – [Евангелие Достоевского, т. I, с. 253]).

[8] В квадратных скобках приводится вычеркнутый Достоевским текст, в фигурных – вписанный.

[9] Незачеркнутый вариант.

> Ставрогинъ если вѣруетъ[,] то
> не вѣритъ, что онъ вѣруетъ, если же не вѣруетъ,
> то не вѣритъ, что онъ не вѣруетъ.

Здесь необходимо упомянуть и о расположении записей. Из их содержания следует, что это отрывки разных диалогов и разных сцен. На это указывает и размещение набросков на рукописной странице. В первой публикации записи разделены линейками. Это решение едва ли можно признать удачным, поскольку Достоевский часто использовал линейки именно с такой целью – разграничения записей, и помещение этого знака там, где его нет в автографе, дезинформирует читателей. В *ПСС* записи не разграничены, отчего складывается впечатление, что слова о непереносимости мысли о смерти Христа произносит Шатов.

В разработке одного из диалогов Кириллова и Петра Верховенского есть строки, прочитанные неверно:

Коншина:

> *Кир*. Если нет бога, то я вправе прекратить жизнь, и я хочу доказать что я вправе. – Да кто-же узнает? – Это ничего. Все обнаружится. – Ну а если есть бог? – Тогда нельзя быть властелином своей судьбы. – Ну, а если есть? [Нет] Я бы желал чтоб был. Неужели? Право! Так вас накажут? Надеюсь что нет [Записные тетради..., с. 329].

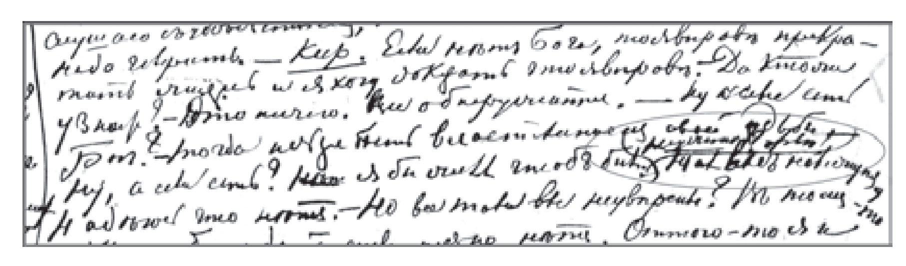
ПСС:

> Кир<иллов>: «Если нет бога, то я вправе прекратить жизнь, и я хочу доказать, что я вправе».
> – Да кто же узнает?
> – Это ничего. Всё обнаружится.
> – Ну а если есть бог?
> – Тогда нельзя быть властелином своей судьбы.
> – Ну а если есть?
> – Я бы желал,[10] чтоб был.
> – Неужели? Право! Так вас накажут?
> – Надеюсь, что нет [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 293].

В рукописи:

[10] Примеч. в источнике цитирования: *Было*: Нет, я бы желал.

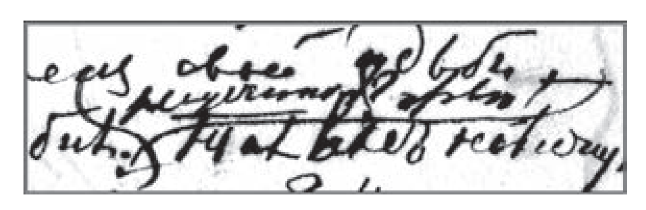
Кир<иловъ>. Если нѣтъ Бога, то я вправѣ прекратить жизнь и я хочу доказать, что я вправѣ. – Да кто же узнаетъ? – [Н]{Э}то ничего. Все обнаружится. – Ну а если есть Богъ? – Тогда нельзя быть властелиномъ своей судьбы. – Ну, а если есть? <–> [Нѣтъ] Я бы желалъ, чтобъ былъ. <–> {Неужто? фью!} [Н]{Т}акъ васъ накажутъ? – Надѣюсь, что нѣтъ (С. 4).



Илл. 4

Условие, которое могло спровоцировать возникновение ошибки, – правка текста: неверно прочитанные слова вписаны мелким почерком, из-за этого начертания основной записи накладываются на вставку и разобрать написанное сложнее.

Рассмотрим вставку подробнее:



Илл. 5

Вариант публикаций «Неужели» не прочитывается в автографе, так как у слова, записанного Достоевским, другое графическое завершение, соответствующее слову «Неужто». В тетради с набросками к «Бесам» по одному разу встречаются оба написания:



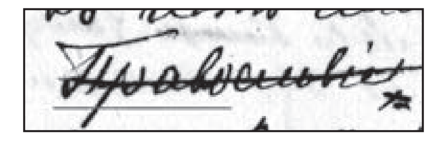
«Неужели» (с. 18) «Неужто?» (с. 1)

Илл. 6

Разграничительным признаком в данном случае служит не только начертание буквы «л» с верхним выносным элементом (это вариант, и возможно написание без выносных линий), но и конечное

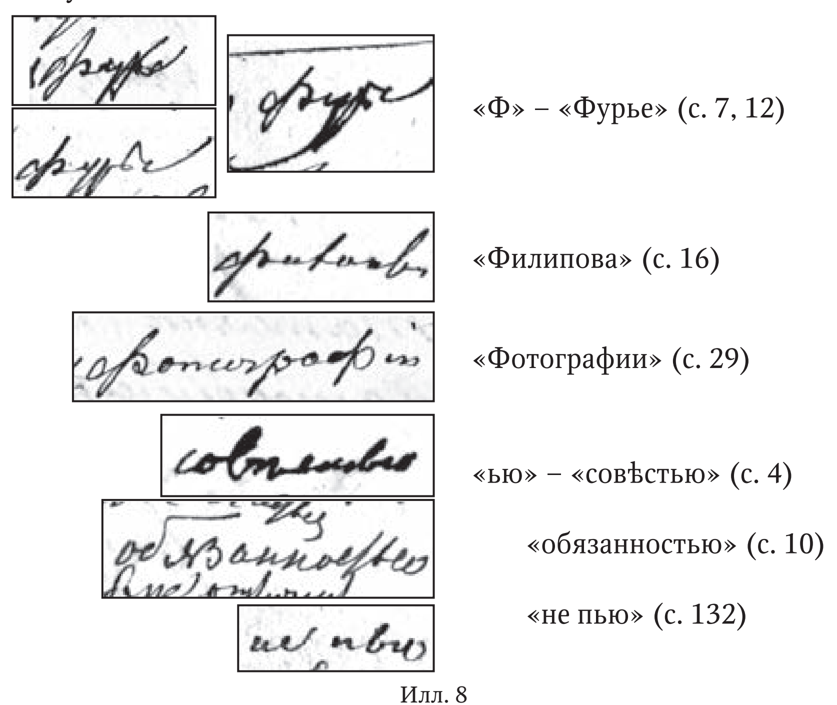
«и» с уходящим вверх концевым штрихом, которое есть в слове «Неужели» и отсутствует в слове «Неужто», в том числе в интересующей нас записи.

Прочтение «Фью!» вместо предложенного в публикациях «Право!» (слова́, надо сказать, принадлежащие к разным стилям речи) определяется также по отличительным признакам начертания букв. В записи отсутствуют признаки заглавной «П», строчных «а» и «о»; в предполагаемой публикаторами букве «р» слишком высокий для нее вертикальный штрих. В данной записной тетради нет случаев употребления слова «Право», но есть слово «Православие», на примере которого можно рассмотреть характеристики указанных букв:



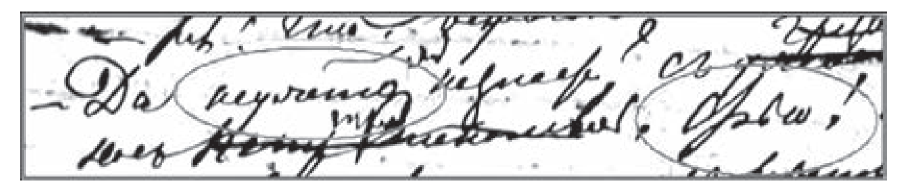
Илл. 7

Вместе с тем в автографе обнаруживаются начертания, типичные для букв «Ф», «ь», «ю»:



Илл. 8

Кроме того, междометие «фью», относящееся к разговорному стилю, встречается, как и слово «неужто», в печатном тексте в речи именно этого персонажа – Петра Верховенского: «– Да неужто же не знаете? Фью! Да ведь тут трагиромaны произошли...» [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 383]. К этой части текста сохранился черновой автограф (РГБ. Ф. 93. I. 1. 3. Л. 4 об.), где содержатся соответствующие слова:



Илл. 9

Обратим внимание также на то, что, согласно требованиям советского времени, в публикациях понижена заглавная буква в слове «Бог». При этом пунктуация автографа в первом издании воспроизводится точнее, чем во втором: частица «Ну» в рукописи записана в первый раз без запятой, во второй в таком же сочетании («Ну а если есть») с запятой, что указывает на паузу и усиление вопросительной интонации высказывания. Интонационный знак имело бы смысл сохранять при публикации, отказавшись от унификации, которой в данном случае придерживается *ПСС*.

На той же странице ниже в продолжении диалога героев также есть места, прочитанные с неточностями:

Коншина:

= 1) Если нет бога – я бог,

– А если бог есть?

– Нет.

– Ну что ж вам то за дело, для чего ж вы то интересуетесь?

– Потому что я не вы и не могу перенести идеи что я бог, без проявления.

– [Бож] Вашего божества

– Моего божества. Если я бог, то высочайшее своеволие. Я должен, я то могу не проявить моего своеволия если сознаю себя богом. Я обязан перед людьми, перед миром. Когда бог был я не смел распорядиться моею жизнию. – [Записные тетради..., с. 329–330].

ПСС:

– Если нет бога – я бог.

– А если бог есть?

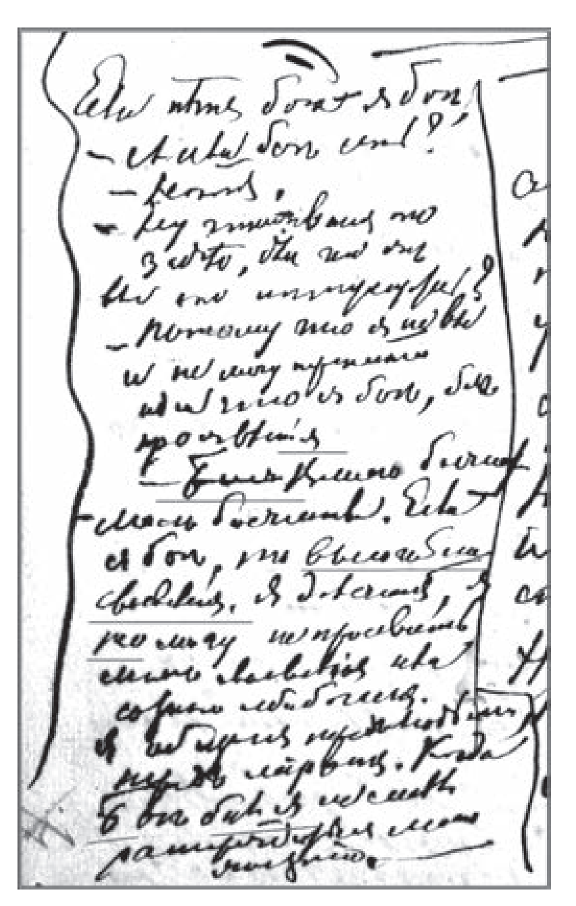
– Нет.

– Ну что ж вам-то за дело, для чего ж вы-то интересуетесь?

– Потому что я не вы и не могу перенести идеи, что я бог, без проявления.

– Вашего божества?

– Моего божества. Если я бог, то высочайшее своеволие. Я должен, я не могу не проявить моего своеволия, если сознаю себя богом. Я обязан перед людьми, перед миром. Когда бог был, я не смел распорядиться моею жизнию [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 293].



В рукописи:

Если нѣтъ бога – я богъ,

– А если богъ есть?

– Нѣтъ.

– Ну что жъ вамъ-то за дѣло, для чего жъ вы-то интересуетесь?

– Потому что я не вы и не могу перенести идеи, что я богъ, безъ проявленія

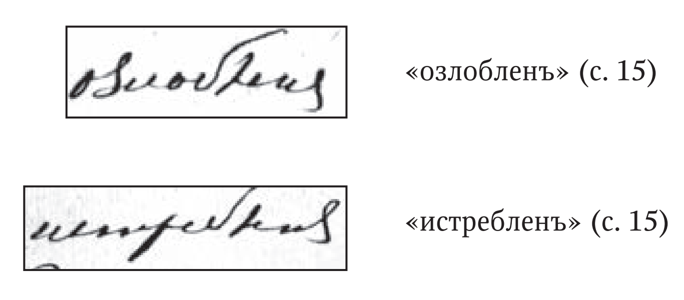
– [Бож<ества>] Вашего божества.

– Моего божества. Если я богъ, то высочайше своеволенъ. Я долженъ, я не могу не проявить моего своеволія, если сознаю себя богомъ. Я обязанъ передъ людьми, передъ міромъ. Когда Богъ былъ – я не смѣлъ распорядиться моею жизнію. – (С. 4).

Илл. 10

В этом случае написание слова «Бог» варьируется в самой рукописи: слова Кириллова «я богъ» и не могли быть написаны иначе, как со строчной буквы, тогда как в обозначении высшей сущности («Когда Богъ былъ – я не смѣлъ распорядиться моею жизнiю») присутствует заглавная буква.

Вариант публикаций «высочайшее своеволие» опровергается не только логикой высказывания (фраза «Если я богъ, то высочайше своеволенъ» звучит логически и грамматически яснее, чем предложенное публикаторами прочтение «Если я богъ, то высочайшее своеволие»), но и графикой записи: в автографе нет флексии «ее» в первом выделенном слове и буквы «i» во втором, в котором в то же время имеются признаки сочетания «енъ». В тетради есть еще два слова с такой же концовкой:



Илл. 11

Пунктуация в этом случае отражена в печати неверно: в автографе вписано тире в упомянутой фразе «Когда Богъ былъ – я не смѣлъ распорядиться моею жизнiю»; в первом издании знак пропущен, во втором заменен запятой.

В результате неточного чтения автографа в публикациях существенно меняется смысл следующего эпизода:

Коншина:

Убиение Шатова.

– Шигалев протестовал и ушел, потому что это убийство только *потеря времени*, которое несравненно бы лучше было употребить на выслушание системы.

NB (Это убийство противуречит моей системе.

= Я не про те поводы на которых основывается вера <¿>. = [Записные тетради..., с. 337].

ПСС:

УБИЕНИЕ ШАТОВА

Шигалев протестовал и ушел, потому что это убийство только *потеря времени*, которое несравненно бы лучше было употребить на выслушание системы.

NB) – Это убийство противуречит моей системе.

– Я не про те поводы, на которых основывается вера [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 300].

В рукописи:

Убіеніе Шатова:

______

– Шигалевъ протестовалъ и ушелъ, потому что это убійство только *потеря времени*, которое несравненно бы лучше было употребить на выслушаніе системы.

NB ([и]{Э}то убійство противурѣчитъ моей системѣ) {– Я не про тѣ поводы, на которыхъ основываетъ<ся> Вирги<нскій>[11]} (С. 12).

Илл. 12

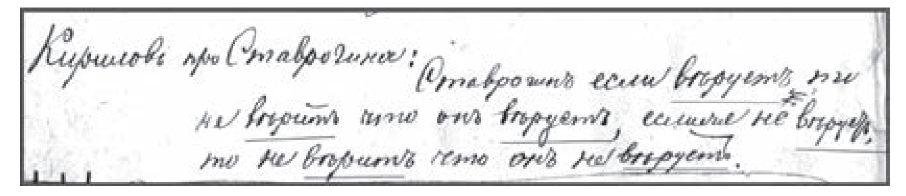
В *ПСС* первое предложение вынесено в заголовок, хотя в рукописи это, скорее, начало повествования (на что указывает и двоеточие после фамилии). В обеих публикациях неточно отражена постановка скобок после пометы «NB». Кроме того, во вписанном темными чернилами тексте неточно прочитано последнее слово – как «вера» (в первом издании чтение помечено как предположительное). В слове «вера» в старой орфографии была бы буква «ѣ», которая в данном случае в записи отсутствует; к тому же слово записано определенно с заглавной буквы. В анализируемой тетради написание «вѣра» не встречается, но есть в ближайшей по времени:

[11] Текст: – Я не про тѣ ~ Вирги<нскій> – вписан чернилами более темного оттенка под знаком: ⎾

«вѣра» (РГАЛИ. Ф. 212. 1. 8. С. 51, среди записей к роману «Бесы»)

Илл. 13

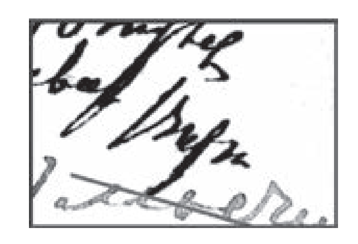
Примеры однокоренных слов из анализируемой тетради:



Кириловъ про Ставрогина: Ставрогинъ если вѣруетъ, то не вѣритъ что онъ вѣруетъ, если же не вѣруетъ, то не вѣритъ что онъ не вѣруетъ.

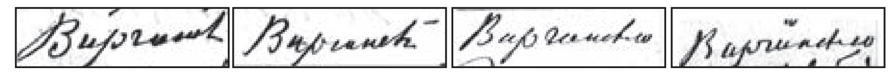
Илл. 14

Теперь рассмотрим ближе интересующую нас запись:



Илл. 15

Первая и третья буквы прочитаны публикаторами правильно – это «В» и «р» с теми характерными графическими признаками, какие могут возникать в скорописи Достоевского (два вертикальных штриха в «В» вместо одного, при этом отсутствие верхнего овала; удлинение вертикального штриха у «р»). Вторую букву следует читать как «и», а последние – как сочетание «ги». В автографе не дописана фамилия одного из персонажей «Бесов» – Виргинского, фигурирующая и на других страницах рукописи (с. 10, 16), где почерк более отчетливый:



Илл. 16

Наконец, содержание записей также является аргументом в пользу предлагаемого прочтения. Шигалев, протестуя против убийства Шатова, вскользь упоминает «поводы» Виргинского. Имеется в виду эпизод, описанный двумя страницами выше: «Виргинскій утромъ бѣгалъ, чтобъ увѣдомить, что Шатовъ не донесетъ – зная сердце че-

ловѣческое – что родился ребенокъ и жена, но никого не засталъ. Пришелъ прежде всѣхъ на убійство. Объявилъ резонъ» (с. 10).

Здесь изложен «резон» не убивать Шатова, названный Шигалевым в наброске на с. 12 «поводами», «на которыхъ основывает<ся> Вирги<нскій>».

Средствами акцентирования в тексте Достоевского являются не только интонационная пунктуация и подчеркивания, но и заглавная буква (см. подробнее: [Тарасова, 2007]). В рабочей тетради с набросками к роману «Бесы» имеется пример подобного рода. Публикации не отражают особенности авторского написания:

Коншина:

– Бог необходим, а потому должен быть

– Но я знаю что его нет и не может быть. – Так только из этого стреляться

– Неужели ты не понимаешь что чистому человеку с этой двойственной идеей нельзя оставаться жить [Записные тетради..., с. 340].

ПСС:

– Бог необходим, а потому должен быть. Но я знаю, что его нет и не может быть.

– Так только из этого стреляться?

– Неужели ты не понимаешь, что чистому человеку с этой двойственной идеей нельзя оставаться жить? [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 302].

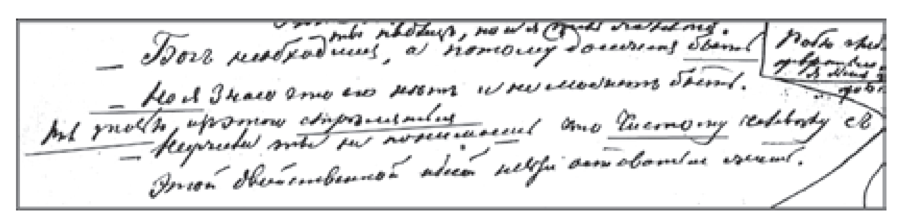
В рукописи:

– Богъ необходимъ, а потому долженъ быть.

– Но я знаю, что его нѣтъ и не можетъ быть.

{Такъ только изъ этого стрѣляться}

– Неужели ты не понимаешь, что Чистому человѣку съ этой двойственной идеей нельзя оставаться жить (С. 18).



Илл. 17

«Чистому» записано с заглавной буквы, что подтверждается и строчным написанием «ч» в соседнем слове «человеку». Из сравнения с печатным текстом следует, что все эти реплики принадлежат Кириллову и высказаны им в беседе с Петром Верховенским (см.: [Достоевский, 1972-1990, т. X, с. 469]). Определение «Чистому» (ср. с новозаветным: «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернен и ум их и совесть» (Тит. 1:15) – см.: [Евангелие Достоевского, т. I, с. 552]) в окончательный текст не вошло – вероятно, потому что не согласуется с содержанием диалога, где Кириллов относит себя, как и Верховенского, к «подлецам».

В черновике беседы Ставрогина с Тихоном также есть места, неверно воспроизведенные в печати. Приведем один пример:

Коншина:

Выпытывает: Вы говорите о публикации вслух брака (о матер. Ставрог).

Не делайте сего:

Вы отмстите после или прежде сделаете страшное преступление.

И тут чем страшнее тем для вас выгоднее, ибо смешно. Так чтоб отвлечь от смешного к ужасному –

– [Да] Фу сколько страстей вы предполагаете во мне. Да в таком случае лучше не объявлять [Записные тетради..., с. 349].

ПСС:

Выпытывает: «Вы говорите о публикации вслух брака (о матери Ставрог<ина>). Не делайте сего: вы отмстите после или прежде сделаете страшное преступление. И тут чем страшнее, тем для вас выгоднее, ибо смешно. Так, чтоб отвлечь от смешного к ужасному».

– Фу,[12] сколько страстей вы предполагаете во мне. Да, в таком случае лучше не объявлять [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 306].

В рукописи:

Выпытываетъ: Вы говорите о публикаціи вслухъ брака (о матер<и> Ставрог<ина>).

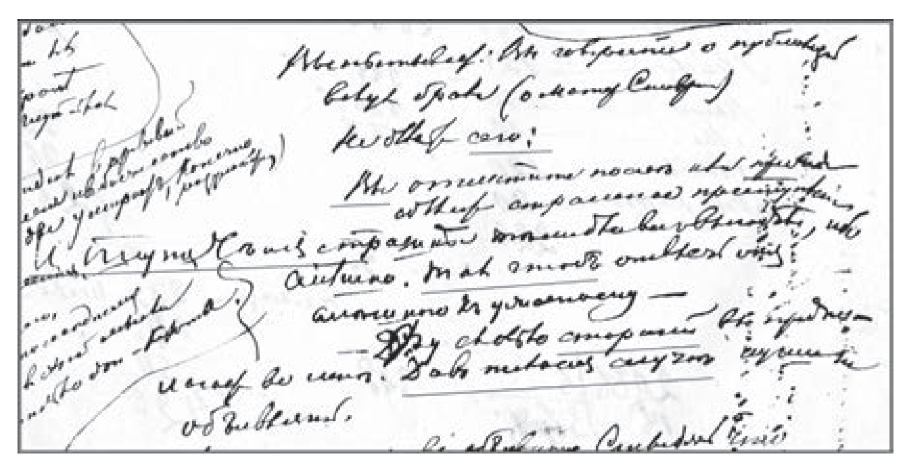
Не дѣлайте сего:

Вы отмстите послѣ или прежде сдѣлаете страшное преступленіе.

[12] Примеч. в источнике цитирования: *Было*: Да [Там же].

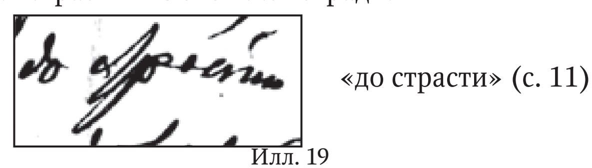
{И тутъ} Чѣмъ страшнѣе, тѣмъ для васъ выгоднѣе, ибо смѣшно. Такъ чтобъ отвлечь отъ смѣшного къ ужасному –

– [Да]{Фу} сколько стараній вы предполагаете во мнѣ. Да въ такомъ случаѣ лучше не объявлять (С. 131).



Илл. 18

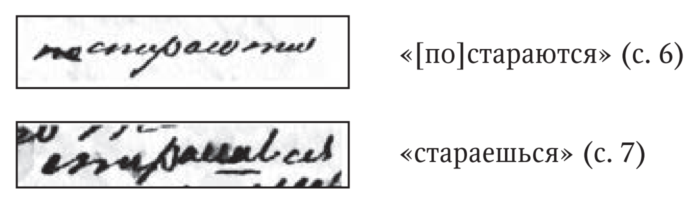
В этом случае, как и в других, *ПСС* не отражает пунктуацию автографа, хотя оснований для редакционного вмешательства в текст нет. Союз «так чтоб» пишется без запятых и в современном языке, в данном случае он находится в составе парцеллированной конструкции. В предложении «Да в таком случае лучше не объявлять» автор не поставил запятую после «Да» (в роли усилительной частицы), и такое написание тоже не противоречит современным правилам. В первом издании пунктуация отражается более точно, но обе публикации допускают ошибку в прочтении слова «стараній» – вместо него появляется вариант «страстей». Он не соответствует графическому облику слова в рукописи: после начального сочетания «ст» отчетливо видна гласная, которой не должно быть, если принять предлагаемое публикаторами чтение. К тому же в написании в таком случае недостает второй буквы «с». Приведем пример написания слова «страсть» из этой же тетради:



«до страсти» (с. 11)

Илл. 19

Для сравнения приведем написания с корнем «стара-»:



«[по]стараются» (с. 6)

«стараешься» (с. 7)

Илл. 20

Строки из письма Ставрогина воспроизведены неточно:

Коншина:

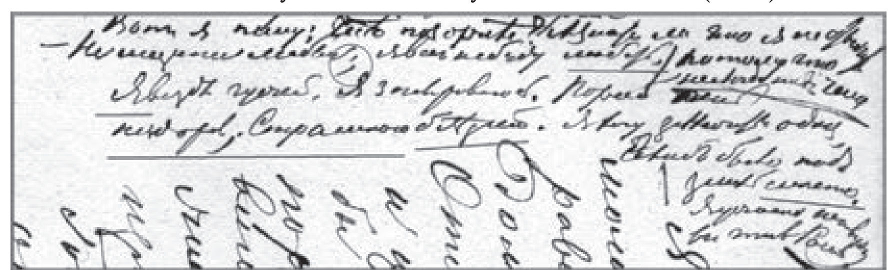
> – Не ищите любви; я вас не буду любить, я везде чужой. Я заговариваюсь. Порой очень нездоров; Страшною болезней. Я хочу заключиться один. Еслиб было под землей можно. Я ужасно ненавижу все что в России [Записные тетради..., с. 343].

ПСС:

> Не ищите любви: я вас не буду любить. Я везде чужой. Я заговариваюсь. Порой очень нездоров страшною болезнею. Я хочу заключиться один. Если б было под землей можно. Я ужасно ненавижу всё, что в России [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 304–305].

В рукописи:

> – Не ищите любви; я васъ не буду любить.
>
> Я вездѣ чужой. Я заговариваюсь. Порой очень нездоровъ.{,} Страшною болѣзнію. Я хочу заключиться одинъ. Если бъ было подъ землей мѣсто. Я ужасно ненавижу все, что въ Россіи (С. 22).

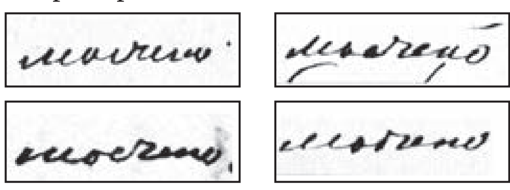


Илл. 21

В публикациях также есть неточности в отражении пунктуации источника, и вследствие этого нарушение границ предложения. В первом издании неверно интерпретируется незавершенная автор-

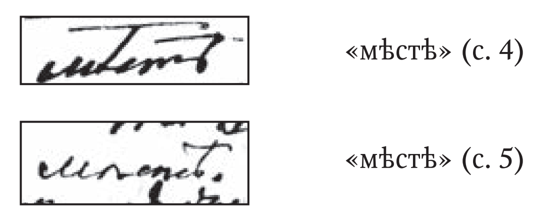
ская правка в предложениях: «Порой очень нездоров» (завершено, но вписана запятая при невычеркнутой точке) и «Страшною болезнію» (записано изначально с заглавной буквы, которая не исправлена на строчную после появления запятой в конце предыдущего предложения). В *ПСС* эти особенности авторской правки не отражены, прописная буква заменена на строчную без пояснений. Слово «болѣзнію» оказалось трудным для прочтения: в первой публикации возник неверный вариант «болезней», во второй «болезнею». Проблема в том, что незамеченное «і», на которое в автографе указывает надстрочный штрих, сливается в начертании с конечным «ю». Наконец, в прочтении фразы «Если бъ было подъ землей мѣсто» допущена лексическая ошибка: последнее слово прочитано как «можно». Автограф опровергает это чтение: в слове имеются графические признаки буквы «ѣ» и отсутствуют признаки буквы «ж», достаточно узнаваемой в почерке Достоевского.

Рассмотрим примеры написания слова «можно» (с. 1, 3, 15):



Илл. 22

Сравним с написанием корня «мѣст-»:



Илл. 23

В первом случае слово написано с вариантом буквы «ѣ», в котором есть верхний выносной штрих. В интересующем нас написании со с. 22 (илл. 21) эта буква после «м» не имеет выносных штрихов, как во втором примере на илл. 23. По своим начертаниям она не похожа на букву «о» в слове «можно». Кроме того, буква «ѣ», вне зависимости от наличия выносных штрихов, пишется с нижним переходом к следующей букве, а сочетание «ст» лишь отдаленно напоминает «ж» в почерке Достоевского.

В черновом автографе «Бесов» есть строки, неверно опубликованные. В такой ошибочной формулировке они вошли в научный оборот и неоднократно цитировались в научной литературе.

Коншина:

Кн. Вы барин, вы неверуете –

– Я пришел только полюбопытствовать: веруете ли вы?

Мир станет красота Христова.

В вере для человека необходимость: Если я несовершенен гадок и зол [и в тоже время если] то я знаю, что есть другой идеал мой, который прекрасен, свят и блажен. Если во мне хоть на одну искру величия и великодушия, то уже одна эта идея отрадна мне [Записные тетради..., с. 222].

ПСС:

Шатов:[13] «Вы барин, вы не веруете».

– Я пришел только полюбопытствовать: веруете ли вы?

– Мир станет красота Христова.

– В вере для человека необходимость: если я не совершенен, гадок и зол,[14] то я знаю, что есть другой, идеал мой, который прекрасен, свят и блажен. Если во мне хоть на одну искру величия и великодушия, то уже одна эта идея отрадна мне [Достоевский, 1972-1990, т. XI, с. 188–189].

В рукописи:

Кн<язь>.[15] – Вы баринъ, вы не вѣруете. –

– Я пришолъ только полюбопытствовать: вѣруете ли вы?

Міръ спасаетъ Красота Христова.

Въ вѣрѣ для человѣка необходимость: Если я несовершененъ, гадокъ и золъ, [и въ то же время если в] то я знаю, что есть другой идеалъ мой, который прекрасенъ, святъ и блаженъ. Если во мнѣ хоть на одну искру величія и великодушія, то уже одна эта идея отрадна мнѣ (РГБ. Ф. 93. I. 1. 5. С. 40).

---

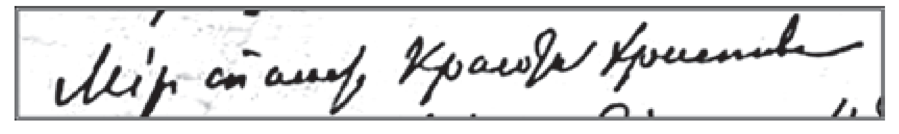
13 Примеч. в источнике цитирования: *В рукописи ошибочно*: Кн<язь> [Там же]

14 Примеч. в источнике цитирования: *Далее было*: и в то же время если [Там же]

15 По смыслу должно быть: Шатов.

Илл. 24

В *ПСС* при воспроизведении этого отрывка поставлены диалогические тире, из-за чего складывается впечатление, что реплики принадлежат разным персонажам (тем более что выше передается диалог Шатова и Князя-Ставрогина). Однако в рукописи это цельное высказывание, которое следует относить к Шатову. Исправление орфографии и пунктуации автографа в *ПСС* безосновательно: в слитном написании прилагательного «несовершенен» (вариант автора) не содержится никакой ошибки, так же как в словосочетании «есть другой идеал мой» не нужна запятая после «другой». В обеих публикациях допущена лексическая ошибка: в рукописи написано «Міръ спасаетъ Красота Христова», а не «Мир станет красота Христова»:



Илл. 25

Ошибочные чтения объясняются неразборчивостью почерка в этом отрывке и спецификой некоторых начертаний (например, «К» в слове «Красота» выглядит как прописная, но в текстах Достоевского встречаются и строчные написания «к» с крупно прописанными элементами, поэтому в публикациях часто возникают варианты интерпретации слов с начальным «к»). Глагол «спасаетъ» записан нечетко, некоторые буквы очень мелкие (например, второе «с» и буква «е»).

В пользу чтения «спасаетъ» говорят два обстоятельства: 1) начертание буквы «п» – в записи два основных штриха, а не три (как в варианте буквы «т»); 2) вторая «а» после мелко записанной «с» (в публикациях это сочетание было принято за букву «н», но такой вариант не является правильным: «н» Достоевский пишет с более тонкими вертикальными штрихами, а здесь в начертании есть скругление, которое типично для гласных, в частности, для «а»).

Из приведенных примеров ясно, что графологический анализ, в основе которого – определение типичных и особенных признаков каждого начертания в рукописи, является первым и важнейшим шагом в решении вопросов установления текста, предоставляя необходимые сведения об авторском почерке и манере письма и способствуя восстановлению подлинного смысла записей. Особенно важно систематизировать данные о нетипичных написаниях и о причинах их возникновения, так как именно в случае появления таких букв и буквосочетаний повышается риск неверной интерпретации авторского текста. Как правило, нетипичные по своим графическим характеристикам записи составляют основу так называемых «трудных чтений» и неразобранных мест в рукописях Достоевского.

Список литературы

Гришунин, 1998 – *Гришунин А. Л.* Исследовательские аспекты текстологии. М.: Наследие, 1998. 416 с.

Евангелие Достоевского – Евангелие Достоевского: [Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф. М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года]: в 3 т. Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. Т. 1. URL: http://deniskmc.beget.tech/book3.html#1

Записные тетради... – Записные тетради Ф. М. Достоевского / Подг. к печати Е. Н. Коншиной. Комм. Н. И. Игнатовой и Е. Н. Коншиной. М.; Л.: Academia, 1935. 473 с.

Летопись... – Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского: в 3 т. 1821-1881. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1993-1995.

Рейсер, 1962 – *Рейсер С. А.* Некоторые вопросы палеографии нового времени // Проблемы источниковедения. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Вып. X. С. 393-437.

Рейсер, 1970 – *Рейсер С. А.* Палеография и текстология нового времени. М.: Просвещение, 1970. 335 с.

Рейсер, 1982 – *Рейсер С. А.* Русская палеография нового времени: Неография. М.: Высшая школа, 1982. 136 с.

Тарасова, 2007 – *Тарасова Н. А.* Значение заглавной буквы в наборной рукописи рассказа «Сон смешного человека» («Дневник писателя» Ф. М. Достоевского за 1877 год) // Русская литература. 2007. № 1. С. 153-165.

Тарасова, Панюкова – *Тарасова Н. А., Панюкова Т. В.* Графика – семантика – фактография: проблемы текстологии записных тетрадей Достоевского // Неизвестный Достоевский: Электронный научный журнал. 2016. № 4. С. 23-46. URL: http://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1482754762.pdf

Тарасова, Панюкова, Заваркина – *Тарасова Н. А., Панюкова Т. В., Заваркина М. В.* Материалы для информационной базы данных «Графические особенности рукописей Достоевского» // Неизвестный Достоевский: Электронный научный журнал. 2018. № 4. С. 17-69. URL: http://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1545737853.pdf

References

Grishunin A. L. *Issledovatel'skie aspekty tekstologii* [Research Aspects of Textual Criticism]. Moscow, Nasledie Publ., 1998. 416 p. (In Russ.)

Evangelie Dostoevskogo: *v 3 t.* [Dostoyevsky's Gospel: in 3 vols.] Tobol'sk, Obshchestvennyj blagotvoritel'nyj fond "Vozrozhdenie Tobol'ska" Publ., 2017. Vol. 1. Available at: http://denisk-mc.beget.tech/book3.html#1 (In Russ.)

Zapisnye tetradi F. M. Dostoevskogo [Notebooks of F. M. Dostoevsky], ed. by E. N. Konshina. Moscow, Leningrad, Academia Publ., 1935. 473 p. (In Russ.)

Letopis' zhizni i tvorchestva F. M. Dostoevskogo: *v 3 t.* 1821-1881 [The Chronicle of F. M. Dostoevsky's Life and Work: in 3 vols. 1821-1881]. St. Petersburg, Humanitarian Agency "Academic project" Publ., 1993-1995. (In Russ.)

Rejser S. A. Nekotorye voprosy paleografii novogo vremeni [Some Guestions of Modern Times Paleography]. *Problemy istochnikovedeniya* [Problems of Source Studies]. Moscow, AN SSSR Publ., 1962. Vol. X. Pp. 393-437. (In Russ.)

Rejser S. A. *Paleografiya i tekstologiya novogo vremeni* [Paleography and Textual Criticism of Modern Times]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1970. 335 p. (In Russ.)

Rejser S. A. *Russkaya paleografiya novogo vremeni: Neografiya* [Russian Paleography of Modern Times: Neography]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1982. 136 c. (In Russ.)

Tarasova N. A. Znachenie zaglavnoj bukvy v nabornoj rukopisi rasskaza "Son smeshnogo cheloveka" ("Dnevnik pisatelya" F. M. Dostoevskogo za 1877 god) [The Meaning of the Capital Letter in the Manuscript of the Story "The Dream of a Ridiculous Man": (F. M. Dostoevsky's *Diary of a writer*, 1877)]. *Russkaya literature*, 2007, № 1, pp. 153-165. (In Russ.)

Tarasova N. A., Panyukova T. V. Grafika – semantika – faktografiya: problemy tekstologii zapisnyh tetradej Dostoevskogo [Graphics – Semantics – Factography: Problems of the Textual Criticism of Dostoevsky's Notebooks]. *Neizvestnyj Dostoevskij: Elektronnyj nauchnyj zhurnal*, 2016, № 4, pp. 23-46. Available at: http://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1482754762.pdf (In Russ.)

Tarasova N. A., Panyukova T. V., Zavarkina M. V. Materialy dlya informacionnoj bazy dannyh "Graficheskie osobennosti rukopisej Dostoevskogo" [Materials for the Information Database "Graphic Features of Dostoevsky's Manuscripts"]. *Neizvestnyj Dostoevskij: Elektronnyj nauchnyj zhurnal*, 2018, № 4, pp. 17-69. Available at: http://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1545737853.pdf (In Russ.)

УДК 821.161.1+82
ББК 83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-216-219

Николай Подосокорский

К 20-летию Юношеских Достоевских чтений в Старой Руссе

Nikolai Podosokorsky

For the 20th Anniversary of Dostoevsky Youth Readings in Staraya Russa

Об авторе: Николай Николаевич Подосокорский, кандидат филологических наук, советник при ректорате и исполняющий обязанности заведующего кафедрой новых медиа и связей с общественностью Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород). Член Международного ПЕН-клуба (2014) и Вольного исторического общества (2016).
E-mail: philologist@livejournal.com
Для цитирования: *Подосокорский Н.Н.* К 20-летию Юношеских Достоевских чтений в Старой Руссе // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 216–219.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-216-219

About the author: Nikolai N. Podosokorsky, Candidate of Philological Sciences, Adviser to the Rector's office and Acting Head of Department of new media and public relations in the Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod). Member of International PEN (2014) and The Independent Historical Society (2016).
E-mail: philologist@livejournal.com
For citation: Podosokorsky N.N. For the 20th Anniversary of Dostoevsky Youth Readings in Staraya Russa. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 216–219.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-216-219

Юношеские Достоевские чтения, непрерывно проводимые с 1999 года в Старой Руссе Татьяной Касаткиной, являют собой один из наиболее интересных и продолжительных научно-образовательных проектов по обучению молодежи академическим навыкам глубинного анализа текста. За 20 лет проведения этой удивительной конферен-

ции успело смениться не одно поколение её участников, поменялись двое заведующих Домом-Музеем писателя в Новгородской области, сформировалась целая научная школа Татьяны Александровны, которая ныне объединена вокруг возглавляемого ей Центра «Ф.М. Достоевский и мировая культура» ИМЛИ РАН, кардинальным образом изменились и российское образование, и Академия наук, и вся страна.

Наступившая эпоха *тотальной цифровизации* дала невиданные доселе возможности для изучения художественной литературы, но, вместе с тем, актуализировала позабытые было древние практики, согласно которым самое сокровенное знание может передаваться исключительно в устной форме, в ходе живого диалога заинтересованных свободных граждан, встретившихся в реале, лицом к лицу, и которым больше всего на свете надобно *мысль разрешить*, а не, скажем, получить полезную информацию, написать статью, защитить диссертацию, отметиться выступлением на авторитетном собрании и т.д. и т.п. В этом и заключается ключевая особенность старорусской конференции – она ценна сама по себе, а не в качестве служебной единицы для чего-то иного.

Наши чтения, а я участвовал в них с самого начала, менялись год от года, вовлекая в себя новых исследователей и экспериментируя с программой. Рассказывая об этом проекте в марте 2019 года на Балтийском культурном форуме в Светлогорске, я отметил, что в последние годы конференция не только получила международный статус (это произошло в 2015 году), но и приобрела совершенно новый формат – теперь это уже не вполне юношеские чтения (хотя школьники и студенты по-прежнему составляют основное ядро участников), а открытый форум для людей всех возрастов, которые готовы на равных учиться друг у друга и не имеют никаких других задач, кроме изучения текста и понимания сокрытых в нем истин. Координатор чтений Ирина Евлампиева в одной из своих заметок очень точно назвала это «испытанием для всех».

Нынешнее полное название конференции – Международные апрельские юношеские чтения «Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI века» – на мой взгляд, имеет явные барочные излишества и, я надеюсь, в ближайшем будущем неизбежно сократится. Зато география участников проекта, напротив, имеет тенденцию к расширению. За 20 лет проведения чтений в них приняли участие более тысячи человек из России, Италии и Китайской народной республики. Российские участники представляли Новго-

родскую, Воронежскую, Кировскую, Ленинградскую, Московскую, Нижегородскую, Новосибирскую, Самарскую, Смоленскую, Ульяновскую области, а также Москву, Санкт-Петербург, Татарстан и другие регионы страны.

В 2009 году чтения получили гриф «Российская Академия Наук. Институт мировой литературы им. А.М. Горького».

Основная форма участия в чтениях – научный доклад, на представление которого отводится десять минут. Он должен содержать личные наблюдения за текстом и аналитические выводы. Доклады делают как школьники и студенты, так и учителя и эксперты. Каждый доклад подробно обсуждается всеми участниками.

Многие годы чтениям оказывали финансовую поддержку различные российские фонды и отдельные филантропы – благодаря им в мероприятии могли принять участие дети из отдаленных сел и деревень Новгородской области и других регионов. Так, в 2006-2011 гг. чтения проходили при финансовой поддержке Фонда Святого Всехвального Апостола Андрея Первозванного и межрегионального фонда «Центр Национальной Славы России». В 2012 году – при финансовой поддержке Анастасии Александровны Власовой-Ягодиной. В 2013 году спонсором конференции выступил Комитет гражданских инициатив Алексея Кудрина. В 2014 году поддержку оказало издательство «Русское слово», а в 2017 году – Фонд «Русский мир».

Цель нынешних чтений заключается в организации площадки для встречи самых разных людей, заинтересованных в глубоком понимании реальности, в умении осваивать сложные тексты и создавать адекватные концепции анализируемой реальности. Основа такого понимания заключается в выработке умения воспринимать текст не как безгласный объект анализа, а как вступающую в общение личность. Суть такого подхода раскрывается в статье Татьяны Касаткиной «О субъект-субъектном методе чтения» («Новый мир», 2017. № 1. С. 126-144). В ней, в частности, говорится следующее: «Мы выросли в ментальной системе, которая предполагает, что чем меньше личность участвует в научном/познавательном процессе, тем этот процесс более достоверен. То есть та наука, как она существует сейчас в подавляющем объеме, решительно исключает из себя участие именно личности. Причем исключение личности познающего есть лишь следствие первоначального исключения из процесса личности познаваемого. Меж тем для гуманитарного

знания такое положение дел является сокрушительным, поскольку методология гуманитарного знания принципиально требует субъект-субъектных отношений между познаваемым и познающим, а не субъект-объектных, при которых предполагается исключительно страдательная позиция объекта, подвергающегося воздействию, но не вступающего во взаимодействие».

Уже более десяти лет мы ставим во главу угла конференции какое-то одно произведение писателя, которое анализируется в большинстве докладов и обсуждается на специальном круглом столе. В прежние годы такими произведениями были «Преступление и наказание», «Идиот», «Записки из Мертвого дома», «Записки из подполья», «Двойник», «Кроткая», «Сон смешного человека», «Бедные люди», «Белые ночи», «Хозяйка» и др. В следующем году им станет роман «Униженные и оскорблённые».

Прошедшие в апреле 2019 года 21-е чтения включали более 30 докладов и были, главным образом, посвящены незаконченному роману Достоевского «Неточка Незванова», первой публикации которого как раз исполнилось 170 лет. Этот роман, впоследствии переделанный автором в повесть, до сих пор мало изучен и плохо понят (отсюда его скандальная слава), но, на самом деле, это виртуозное произведение эпохи романтизма, в котором сила искусства (порой тёмная и таинственная) воспевается с такой же страстью, как и в «Призраке» Эдварда Бульвер-Литтона, вышедшем на семь лет раньше.

Сейчас вокруг чтений существует устойчивое комьюнити (см. сообщество о проекте в соцсети ВКонтакте: https://vk.com/club2083920) – многие участники приезжают на них в течение трех, пяти, десяти и более лет подряд. Позавчерашние школьники, вчерашние студенты, ставшие ныне аспирантами или работниками самых разных отраслей, учителя, преподаватели вузов и достоевсковеды собираются в Старой Руссе каждый апрель, чтобы вновь погрузиться в философский разговор о вечных вопросах, касающихся бытия каждого человека – это нужно не только для науки, но и для развития личности. Результаты же чисто исследовательской работы участников 21-х чтений можно увидеть в виде их статей в журнале «Достоевский и мировая культура».

УДК 82+821.161.1
ББК 83+83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-220-224

Анастасия Бездетная

Детство Неточки Незвановой как мир отрицаний

Anastasiia Bezdetnaya

Netochka Nezvanova's Childhood as a World of Negations

Об авторе: Анастасия Игоревна Бездетная, студентка филологического факультета ННГУ им. Лобачевского, участница творческой студии «Светлояр русской словесности», Нижний Новгород.
E-mail: kulabezd@gmail.com

Аннотация: В статье рассматривается роль отрицания в судьбе главной героини незаконченного произведения Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова», а также выносится предположение о дальнейшем развитии сюжета. Из приведённых цитат становится понятно, что детство Неточки представляет собой своеобразный «мир отрицаний», который формирует судьбу девочки. Акценты, которые расставляет Достоевский, ясно дают понять, что трансформация главной героини должна была происходить и на уровне отрицательных частиц, а точнее постепенного избавления от них. Большое количество «не» и «нет» в совокупности с изменениями в характерах персонажей также дают не менее интересный взгляд на эту тему.

Ключевые слова: Достоевский, «Неточка Незванова», отрицание, понятие «нелюбви», неоконченное произведение, вариант развития сюжета, сюжетообразующие единицы, становление/взросление героя, русская литература.
Для цитирования: *Бездетная А.И.* Детство Неточки Незвановой как мир отрицаний // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 220–224.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-220-224

About the author: Anastasiia I. Bezdetnaya, student of the Philological Department of Nizhnii Novgorod State University "Lobachevsky", member of the youth creative association "Svetloyar of Russian Lore", laureate of the special nomination "For Dedication to the Literature" of the young writers' competition in B. Boldino, long-lister of the literary competition of philosophical prose and poetry "Thinking Reed", short-lister of the literary and editorial forum "Authorisation – 2018" (St. Petersburg).
E-mail: kulabezd@gmail.com

Abstract: The article examines the role of negation in the life of the main character of F.M. Dostoevsky's unfinished story "Netochka Nezvanova" and speculates about

the further unravelling of its plot. The quotes show how Netochka's childhood is a "world of negations" that shapes the girl's fate. The emphasis Dostoevsky put shows that the main character should undergo a transformation at the level of negative particles, namely, she should gradually get rid of them. The relations between a lot of "no's" and "not's" and the changes in the characters also provide us an interesting point of view.

Key words: Dostoevsky, "Netochka Nezvanova", negation, idea of "un-love", unfinished work, variant of the unravelling of the plot, plot-making element, character's development/growing up, Russian literature.

For citation: Bezdetnaya A.I. Netochka Nezvanova's Childhood as a World of Negations. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 220–224.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-220-224

Всё детство Неточки пронизано отрицанием. Самое очевидное – имя девочки, его придумала мама. Вместе с фамилией мы получаем двойное отрицание – Неточка Незванова. Как жила Аннета? Она жила буквально в антисемье, где любимый папа на самом деле не её отец и на самом деле её не любит. И где нелюбимая мама болезненно любит дочь. Между тем, девочка уже в раннем возрасте ощущает какое-то отличие их быта от других семей: «Я поняла, и уж не помню как, что в нашем углу – какое-то вечное, нестерпимое горе» [Достоевский, 1972-1990, т. II, с.161].

Разберём основные виды отрицания в детстве Неточки. Первое и основообразующие – это лейтмотив ненормальности Ефимова. Безумие неизбежно настигает музыканта незадолго до его гибели. Его фигура парадоксальна: он, по собственному мнению, лучший в мире музыкант, не берущий в руки музыкального инструмента:

«Знаете ли, что теперь занимает этого несчастного? – прибавил Б., указывая на Ефимова. – Его занимает самая глупая <...> забота в мире, то есть: выше ли он С-ца, или С-ц выше его, – больше ничего, потому что он все-таки уверен, что он первый музыкант во всем мире» [Достоевский, 1972-1990, т. II, с. 175].

Следующее яркое отрицание – понятие нелюбви. Первые впечатления девочки болезненны не столько из-за безумств отца, сколько из-за глубокой внутренней жизни, которую совершенно не замечают взрослые: «Какая сила, какая причина заставила меня, девятилетнего ребенка, так прилежно осматриваться и вслушиваться в каждое слово тех людей, которых мне случалось встречать <...>?» [Там же, с. 160]

Лишённая материнской ласки, она льнёт к любимому папочке. Когда же приходит время материнской нежности, Неточка не в силах ответить ей взаимностью: «А между тем часто мне было до боли мучительно, что я так упорно холодна с бедной матушкой; были минуты, когда я надрывалась от тоски и жалости, глядя на нее. В их вечной вражде я не могла быть равнодушной и <…> должна была взять чью-нибудь сторону, и взяла сторону этого полусумасшедшего человека, единственно оттого, что он был так жалок, унижен в глазах моих и в самом начале так непостижимо поразил мою фантазию» [Там же, с. 172].

Не понимая, какая внутренняя борьба происходит в дочери, мать использует упрёки в нелюбви в воспитательных целях: «Она закричала на меня, но тотчас же как будто одумалась и перестала бранить меня, заметив только, что я неловкая, нерадивая девочка и что я, видно, мало люблю ее, когда так худо смотрю за ее добром. Это замечание огорчило меня более, нежели когда бы я вынесла побои. Но матушка уже знала меня. Она уже заметила мою чувствительность, доходившую часто до болезненной раздражительности, и горькими упреками в нелюбви думала сильнее поразить меня и заставить быть осторожнее на будущее время» [Там же, с. 170].

Эффект отрицания усиливается сначала теми же словами Ефимова:

«– Так ты не хочешь? ты не хочешь? – шептал он мне в каком-то исступлении, – так ты, стало быть, не хочешь любить меня?» [Там же, с. 177].

Затем ярким осознанием Неточкой того, что отец не любит её:

«Я почувствовала в эту минуту, что ему не жалко меня и что он не любит меня, потому что не видит, как я его люблю, и думает, что я за гостинцы готова служить ему. В эту минуту я, ребенок, понимала его насквозь и уже чувствовала, что меня навсегда уязвило это сознание, что я уже не могла любить его, что я потеряла моего прежнего папочку» [Там же, с. 178].

В конце концов, девочка лишается единственного человека, который её действительно любил, и человека, которого до страсти «недетской любовью» так любила она.

После переселения в дом с красными занавесками количество отрицаний как будто уменьшается. Вероятно, потому, что фокус внимания теперь направлен не только на Неточку, но и на Катю, дочь князя. Именно в отношениях девочек поначалу и можно наблюдать

продолжение линии отрицания. Сначала это непринятие со стороны Кати, жестокий допрос:

> «– Вы умеете танцевать? – спросила Катя.
> – Нет, не умею.
> – А я умею.
> Молчание. <...>
> – У вас были игрушки?
> – Нет.
> – Пирожное было?
> – Нет.
> <...>
> – А слуги были?
> – Нет, не было слуг.
> – А кто ж вам служил?
> – Я сама покупать ходила» [Там же, с. 202-204].

И сразу после – нежелание просить прощения:

> «– Сейчас же подойди к ней и проси у нее прощения, – сказал князь, указав на меня.
>
> <...>
>
> – Я не хочу, – проговорила наконец Катя вполголоса и с самым решительным видом.
>
> – Катя!
>
> – Нет, не хочу, не хочу! – закричала она вдруг, засверкав глазками и затопав ногами. – Не хочу, папа, прощения просить. Я не люблю ее. Я не буду с нею вместе жить... Я не виновата, что она целый день плачет. Не хочу, не хочу!» [Там же, с. 205].

В какой-то момент Катино поведение словно начинает оправдывать странное прозвище Неточки, она перестаёт обращать на сиротку всякое внимание так, будто её и вовсе *нет*: «Она сделала так, как будто меня и не было в доме; мне – ни слова лишнего, даже почти необходимого; я устранена от игр <...>. Уроки шли своим чередом, и если меня ставили ей в пример за понятливость и тихость характера, то я уже не имела чести оскорблять ее самолюбия...» [Там же, с. 208].

До этого эпизода княгиня практически забыла о существовании Неточки, когда её история перестала быть новой и острой. В то же

время, после эпизода продолжается перекликание с именем девочки, когда Неточку закрывают в пустой комнате и совершенно забывают о её существовании.

Возникшая любовь между Катей и Неточкой стоит на отрицаниях. Даже в момент признания маленькой княжны в своих чувствах, появляются такие реплики: «– Нет, думаю: помучу ее, подождет. А иной раз думаю: да я ее вовсе не люблю, я ее терпеть не могу» [Там же, с. 219].

Возможно поэтому их отношения прерываются впоследствии, ведь по сути, они произрастают из тех же бесконечных «не» и «нет», что и отношения Неточки с родной матерью и неродным отцом. Более того, можно предположить, что именно поэтому так вспыхивают чувства к Кате: желание понравиться маленькой княжне и невозможность сойтись с ней с первого раза подогревают любовь Неточки.

К сожалению, сказать наверняка о задумке Фёдора Михайловича сложно, из-за того что произведение осталось незаконченным. Однако, задающее тон название «Неточка Незванова» позволяет сказать с уверенностью, что отрицания – это сюжетообразующие и смыслоопределяющие детали. Именно в момент, когда героиня разлучается с Катей, мы видим некоторое завершение детского становления Неточки для того, чтобы далее по сюжету она могла действовать свободно, опираясь на проявившиеся в результате череды испытаний черты характера. Вероятно, к финалу романа отрицания постепенно исчерпали бы себя, о чём можно судить уже по тому, как Неточка перерастает в Аннету. На этом основании можно говорить о том, что детство Анны Незвановой – это мир отрицаний, который она тянет за собой дальше как неизбывный груз, опыт неисчерпаемый, горький и формирующий её дальнейшую судьбу.

Список литературы

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

References

Dostoevskij F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete Works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1
ББК 83+83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-225-230

Дарья Трошкова

О музыкальных инструментах Егора Ефимова в повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова»

Daria Troshkova

About Musical Instruments of Egor Efimov in F.M. Dostoevsky's Novel *Netochka Nezvanova*

Об авторе: Дарья Алексеевна Трошкова, учащаяся МАОУ «Средняя школа п. Парфино», 11 класс, Новгородская область, Парфинский район, п. Парфино
E-mail: dtroshkovaa@gmail.com

Аннотация: статья посвящена попытке исследовать музыкальные инструменты, принадлежащие Егору Ефимову: кларнет, который по природе своей близок герою, и скрипка как образ смерти в повести. Для этого мы изучили происхождение инструментов, специфику их появления, хранения, звучания в произведении.

Ключевые слова: Достоевский, «Неточка Незванова», музыкальные инструменты, скрипка, кларнет, музыка.

Для цитирования: *Трошкова Д.А.* О музыкальных инструментах Егора Ефимова в повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова» // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 225–230.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-225-230

About the author: Daria A. Troshkova, student, Novgorod region, Parfinsky district, Parfino
E-mail: dtroshkovaa@gmail.com

Abstract: the article is devoted to an attempt to study the musical instruments belonging to Egor Efimov: the clarinet, which by its nature is close to the hero, and the violin as the image of death in the story. To do this, we studied the origin of the instruments, the specifics of their appearance, storage and sound in the novel.

Keywords: Dostoyevsky, *Netochka Nezvanova*, musical instruments, violin, clarinet, music.

For citation: Troshkova D.A. About Musical Instruments of Egor Efimov in F.M. Dostoevsky's Novel *Netochka Nezvanova*. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 225–230.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-225-230

По воспоминаниям семьи и друзей, Федор Михайлович Достоевский любил, тонко чувствовал и понимал музыку. Особое отражение эта любовь нашла в романе «Неточка Незванова», основой которого как раз и является сама музыка. Доктор А.Е. Ризенкампф, друг Ф.М. Достоевского, пишет в своих воспоминаниях о нём: «Из разных петербургских удовольствий более всех привлекал его театр. Второе место занимала музыка. В 1841 году публика восхищалась концертами известного скрипача Оле-Буля. Несмотря на неслыханную цену билетов (сначала по 25, после по 20 рублей ассигнациями), мы с Федором Михайловичем не пропускали почти ни одного концерта» [Ризенкампф]. Игра Оле-Буля покорила Достоевского, он уходил с концертов норвежского музыканта потрясенный и взволнованный до слез. Для Достоевского музыка – чаще всего голос замученной души, звуковое выражение дисгармонии мира. Рассказать о дисгармонии, происходящей не только в мире, но и в человеке может какая-то вещь, принадлежащая ему. Герою романа «Неточка Незванова», Егору Ефимову, принадлежит два музыкальных инструмента: кларнет (о котором нам ничего не известно) и скрипка, сыгравшая не последнюю партию в его судьбе.

Егор Ефимов был, по мнению помещика-меломана, «плохим кларнетистом» [Достоевский, 1972-1990, т. II, с. 143], но очень скоро «известный скрипач, француз» [Там же, с. 145] называет его «истинным артистом и лучшим скрипачом» [Там же]. Удивительно и скорое обучение Ефимова скрипичному искусству, и явно демоническое вмешательство в замене музыкальных инструментов: кларнета, на котором Ефимов играл вначале, на скрипку, так преобразившую его жизнь.

Название первого инструмента с латинского «clarus» переводится как ясный, светлый, чистый, а произошёл он от свирели, то есть от пастушьей дудки. Имя героя – Егор – это народная форма имени Георгий – земледелец – в переводе с греческого, Ефимов – «благодушный». Значит, Егор Ефимов – это «благодушный земледелец». Кажется, что и этот пастушеский инструмент, и сам музыкант – земледелец Егор – по своей природе вроде бы вполне соответствуют друг другу. Но вот духовная близость между ними почему-то не возникла, поэтому, наверное, Ефимов и остался «плохим кларнетистом».

О скрипке, которой Ефимов предпочёл кларнету, следует сказать подробнее, ведь Егор стал практически заложником этого инструмента. По своему происхождению скрипка является народным

инструментом. Об этом свидетельствуют и старинные научные трактаты, мемуары и другие книги XVI-XVII столетий, где скрипку как народный инструмент противопоставляют виолам, имевшим распространение преимущественно среди «привилегированных» слоев европейского общества [Раабен]

Скрипка была излюбленным инструментом бродячих музыкантов. С ней шли они из города в город, из одного села в другое, принимая участие в народных праздниках, играя на ярмарках, в кабачках и трактирах, на свадьбах и похоронах. Скрипка была столь долго «низовым» инструментом, что к ней установилось даже пренебрежительное отношение. Un violon часто использовалось французами как презрительный термин, прозвище никчемного человека, чудака и даже как ругательство. Профессор Б.А. Струве пишет: «Слово “violon” теряет здесь вовсе музыкальное значение и становится синонимом отверженного обществом человека» [Раабен].

Получается, что скрипка начинала свою жизнь как представительница народного искусства, как инструмент «черни». Но когда Б. приглашает Егора сыграть вместе с ним на одной вечеринке, Ефимов приходит в ярость от этого предложения: «Он с запальчивостью объявил, что он не уличный скрипач и не будет так подл, как Б., чтоб унижать благородное искусство, играя перед подлыми ремесленниками, которые ничего не поймут в его игре и таланте» [Достоевский, 1972-1990, т. II, с. 150-151]. Но ведь сам Егор только два раза играет для значимых людей – для французского скрипача и для Б. Дальше же – игра для ненавистного помещика в комнате арестанта, игра в каком-то жалком оркестре бродячего провинциального театра и последний раз – перед умершей женой и до смерти напуганной Неточкой.

Интересно и то, что в европейском фольклоре широкое распространение получил мотив «дьявольской скрипки». Из всех музыкальных инструментов именно она обладала особой притягательностью для нечистой силы, часто выступая как предмет её торга с человеком. Активными мифотворцами, развивавшими сюжеты о «магической скрипке» и «демоническом артисте» зачастую выступали сами же музыканты. Джузеппе Тартини, знаменитый скрипач и композитор, рассказывал своему биографу: «Как-то ночью я заключил договор с дьяволом: отдаю ему свою душу, а он сделает для меня все, что пожелаю. Мой новый слуга предвосхищал каждое мое желание. Среди прочего у меня возникла мысль дать ему свою скрипку, чтобы посмотреть, сумеет ли он сыграть какую-ни-

будь красивую мелодию. Каково же оказалось мое изумление, когда он с необычайным мастерством исполнил столь необыкновенную по красоте сонату, что никакое воображение не в силах представить что-либо подобное. Я испытывал такое потрясение, что у меня перехватило дыхание, и я проснулся. Я тотчас же схватил свою скрипку, чтобы повторить хотя бы часть тех звуков, которые слышал во сне, но, увы! И тогда я сочинил музыку – это лучшее из всего, что я написал за свою жизнь, – и назвал свое сочинение “Дьявольские трели”» [Тибальди-Кьеза].

У Егора же выбор произведений ничтожен. По словам Б., его «вариации на русские песни <...> его первая и лучшая пьеса на скрипке и <...> больше он никогда ничего не играл так хорошо и с таким вдохновением» [Достоевский 1972, 1990, т. II, с. 147]. Б. он также предлагает сыграть что-то из своего. Это трудно представить: что может сочинить человек, который не обладает никакими действительными знаниями, порой месяцами не берет в руки инструмент и играть может, лишь выпив водки?

Вызывает интерес и то, как Ефимов хранит скрипку. «Тут он расстегнул жилетку и вынул ключ, который у него висел на шее, на черном снурке. Потом, таинственно взглядывая на меня, как будто желая прочитать в глазах моих всё удовольствие, которое я, по его мнению, должна была ощущать, отворил сундук и бережно вынул из него странной формы черный ящик, которого я до сих пор никогда у него не видала. Он взял этот ящик с какою-то робостью и весь изменился: смех исчез с лица его, которое вдруг приняло какое-то торжественное выражение. Наконец, он отворил таинственный ящик ключиком и вынул из него какую-то вещь, которой я до тех пор никогда не видывала, – вещь, на взгляд, очень странной формы» [Там же, с. 171-172]. Это очень напоминает то, как Кощей хранит свою смерть: на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке – заяц, в зайце – утка, в утке – яйцо, в яйце – игла, – смерть Кощея. У Ефимова: ключ на шее – сундук – футляр. Не так скрытно, конечно, – и от того, видимо, так скоро он и погибает.

В первый раз скрипка появляется после смерти итальянца: «Наследство состояло из черного фрака, тщательно сберегавшегося покойником, который всё еще надеялся достать себе место, и скрипки, довольно обыкновенной с виду» [Там же, с. 143]. А в последний после смерти несчастной женщины: «Он было взялся за скрипку, но, тотчас же оставив ее, воротился и запер двери <...> Он тихо и бе-

режно накрыл одеялом спящую, закрыл ей голову, ноги... и я начала дрожать от неведомого страха: мне стало страшно за матушку, мне стало страшно за ее глубокий сон, и с беспокойством вглядывалась я в эту неподвижную линию, которая угловато обрисовала на одеяле члены ее тела...» [Там же, с. 183]

Ночная импровизация Егора Ефимова у постели умершей жены после только что пережитого потрясения от игры С-ца – одна из самых драматичных сцен. В этом эпизоде слышится предсмертная исповедь Егора, плач изболевшейся души, покаяние перед близкими, прощальное проклятие миру и безжалостный приговор самому себе. «Это были не звуки скрипки, а как будто чей-то ужасный голос загремел в первый раз в нашем темном жилище. Или неправильны, болезненны были мои впечатления, или чувства мои были потрясены всем, чему я была свидетельницей, подготовлены были на впечатления страшные, неисходимо мучительные, – но я твердо уверена, что слышала стоны, крик человеческий, плач; целое отчаяние выливалось в этих звуках, и наконец, когда загремел ужасный финальный аккорд, в котором было всё, что есть ужасного в плаче, мучительного в муках и тоскливого в безнадежной тоске, – всё это как будто соединилось разом...» [Там же, с. 184]

Еще очень важно то, какую технику игры использует Ефимов в этом эпизоде. «Наконец он взял скрипку и с каким-то отчаянным жестом ударил смычком... Музыка началась» [Там же]. Прием коль леньо (col legno), означающий удар древком смычка по струне, вызывает стучащий, сухой, мертвенный звук. Этот прием позволяет передать такие вещи, как, например, стук костей, когда речь идет о скелетах, например, в пьесе «Dance macabre» («Пляска смерти») Сен-Санса.

Скрипка в романе соседствует со смертью, начиная с итальянского капельмейстера и заканчивая самим Ефимовым, который бежит с ней под мышкой (по факту со скрипкой, но на самом деле, конечно же, уже со своей смертью).

Наводит ужас эпизод, когда Ефимов показывает скрипку Неточке, целует её сам и дает поцеловать Неточке. Этот жест вызывает ассоциацию с целованием умершего во время погребения. Смысл поцелуя во время похорон в том, чтобы попросить прощения у почившего за причиненную боль, нанесенные обиды. Может, это было своеобразное покаяние Ефимова перед скрипкой за убитый, погребенный талант.

Услышав игру С-ца, Ефимов понял, что есть другая музыка, существующая не как искусство самовыражения и самоутверждения, а как искусство, несущее очищение и благодать, как искусство открыть себя в Другом и Другого в себе. Демонизм искушает художника буйным расцветом таланта, обрекая его, в итоге, на бесплодие. Потому что бесплодно само мировое зло. Поэт-мистик Френсис Томпсон так пишет об этом: «Дьявол может делать много вещей. Но дьявол не может творить поэзию. Он может испортить поэта, но он не может создать поэта. Среди всех козней, который он строил для искушения святого Антония, дьявол, по свидетельству святого, нередко выл, но никогда не слышно было, чтобы он пел» [Казакова].

Поэтому и у Ефимова, и у прославленного скрипача музыка говорит не о радости, а о страдании. Ефимов мог рассказать только о трагедии собственной жизни, а достигший вершин искусства скрипач – о страданиях человечества. Это голос человеческой души, выражение затаенных мыслей и чувств.

Список литературы

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Казакова – *Казакова О.* Поэтика Френсиса Томпсона: дис. ... канд. филол. наук. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, 2003. 128 с.

Раабен – *Раабен Л.* Скрипка. М.: Музиздат, 1963. 95 с.

Ризенкампф – *Ризенкампф А.Е.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском / публикация Г. Ф. Коган. URL: http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/bio/rizenkampf-vospominaniya-o-dostoevskom.htm/

Тибальди-Кьеза – *Тибальди-Кьеза М.* Паганини. М: Молодая гвардия, 2008. 400 с.

References

Dostoevskii F.M. *Poln. sobr. soch: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Kazakova O. *Poetika Frensisa Tompsona* [Francis Thompson's Poetics]. PhD Candidate Dissertation. Lomonosov Moscow State University, Moscow, 2003. 128 p. (In Russ.)

Raaben L. *Skripka* [A Violin]. Moscow, Muzizdat Publ., 1963. 95 p. (In Russ.)

Rizenkampf A.E. *Vospominaniia o Fedore Mikhailoviche Dostoevskom* [Memoirs about F.M. Dostoevsky], publ. by G. F. Kogan. Available at: http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/bio/rizenkampf-vospominaniya-o-dostoevskom.htm/ (In Russ.)

Tibal'di-K'eza M. *Paganini* [Paganini]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2008. 400 p. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1
ББК 83+83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-231-237

Надежда Шерварлы

Тема неравенства в повести Ф.М.Достоевского «Неточка Незванова»

Nadezhda Shervarly

The Theme of Inequality in F.M. Dostoevsky's Story *Netochka Nezvanova*

Об авторе: Надежда Григорьевна Шерварлы, ученица 10 класса МАОУ СОШ г. Холма Новгородской области.
E-mail: nd-shervarly@yandex.ru

Аннотация: В статье анализируется тема неравенства в повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова». Соотношение «ровня-неровня» на протяжении всего произведения проявляется по-разному: как в материальном плане, так и в духовном. Неточка называет Ефимова ровней себе, развивает отношения с Катей до равенства. Ефимов считает остальных музыкантов недостойными себя, то есть неровней. Отношения Александры Михайловны и Петра Александровича также основаны на идее неравенства. Наконец, письмо С.О., в котором тот называет себя неровней Александре Михайловне. По ходу сравнения всего перечисленного выявляется неоднозначное понимание слова «неровня» у разных людей. Те, кто считает себя неровней кому-либо, в действительности оказываются выше других. Также рассматривается отличие неравенства духовного от неравенства душевного, что может помочь нам понять, о каком неравенстве пишет в своём письме С.О.

Ключевые слова: Достоевский, неравенство, неровня, любовь, Неточка, душа, дух, ровня, «Неточка Незванова».
Для цитирования: *Шерварлы Н.Г.* Тема неравенства в повести Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова» // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 231–237.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-231-237

About the author: Nadezhda G. Shervarly, 10th form student, Kholm, Novgorod region
E-mail: nd-shervarly@yandex.ru

Abstract: In the article we examine the topic of inequality Dostoevsky's novel *Netochka Nezvanova*. The equation of "rovnya-nerovnya" throughout the work manifests itself in different ways: both in material terms and in the spiritual. Netochka calls Efimova "rovney" (equal, peer) to herself, develops relations with Katya to equality. Efimov considers other musicians unworthy of himself, that is "nerovnya" (not equal). The relations of Alexandra Mikhailovna and Peter Alexandrovich are also based on the idea of inequality. Finally, a letter to S.O., in which he calls himself "nerovnya" to Alexandra Mikhailovna. While comparing all these aspects, the ambiguous understanding the word "nerovnya" has for different people is revealed. Those who consider themselves "nerovnya" to someone are, in fact, higher than others. The article also considers the difference between inequality of the spirit and inequality of the soul, which can help us understand about what inequality S.O. writes in his letter.

Keywords: Dostoevsky, inequality, "nerovnya", love, Netochka, soul, spirit, "rovnya", *Netochka Nevanova*.

For citation: Shervarly N. The Theme of Inequality in the Story of F.M. Dostoevsky *Netochka Nezvanova. Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 231–237.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-231-237

Повесть Ф.М. Достоевского «Неточка Незванова» создаёт довольно таинственное впечатление. Самое загадочное для меня – письмо неизвестного «С.О.» к Александре Михайловне. В самом начале письма есть слово, привлекающее к себе внимание: «Выслушай меня, Александра: мы были *неровня*; я всегда, *всегда* это чувствовал!» [Достоевский, 1972-1990, т. II, с. 240]. Это слово «неровня», которое, к тому же, выделено курсивом и повторяется в письме дважды. Что же может значить эта «неровня»? Речь шла о сословном неравенстве или подразумевалось нечто другое?

Если присмотреться внимательней, можно заметить, что тема неравенства и каких-то взаимоотношений в условиях неравенства, проходит через всё произведение.

Конечно, в повести присутствует и материальное неравенство. Например, Неточка любила смотреть на дом с красными занавесами, а сама жила на грязном чердаке под крышей. Но Достоевский говорит о каком-то другом неравенстве

В начале повести (конец второй главы) Неточка говорит о своём отце: «...и что, наконец, я меньше боялась его и даже меньше уважала его, чем матушку. Он как-то был мне более ровня. Мало-помалу я чувствовала, что даже верх на моей стороне, что я понемногу подчиняла его себе, что я уже была необходима ему» [Достоевский,

1972-1990, т. II, с. 173]. Неточка чувствует небольшое превосходство над отцом. Но если присмотреться, то можно заметить, что она всего лишь была орудием в руках Ефимова: «Безбожник! губитель мой! злодей мой! так ты её тоже губишь! Ребёнка! её, её?!» [Там же, с. 180] – кричит мать Неточки Ефимову. Разговоры по вечерам, сказки, азбука, ласки – всё это, может быть, всего лишь хитрые уловки, приманки для Неточки. Ведь, в конце концов, Ефимов учил её воровать, брать деньги у матери: «Неточка! <...> Голубчик мой! Послушай: дай-ка мне эти деньги, а я завтра же...» [Там же, с. 177].

Также Неточка говорит о своём отце: «Я внутренно гордилась этим, внутренно торжествовала и, понимая свою необходимость для него, даже иногда с ним кокетничала. Действительно, эта чудная привязанность моя походила несколько на роман...» [Там же, с. 173]. Их ровня стала неровней (Неточка стала чувствовать своё превосходство) и затем превратилась в «роман» – как она сама выразилась. Но это же противоестественно – чтобы между отцом и дочерью возникали подобные чувства. Для Неточки, с её чистой душой, здесь не было ничего странного. С её стороны это была любовь материнская.

Если рассматривать Ефимова – тоже можно заметить эту линию неравенства. Всю свою жизнь он винит свою жену в гибели его таланта: «что он непризнанный человек, что он с великим талантом, что его сгубила жена» [Там же, с. 156]. Ефимов считает других неравными себе. Он возомнил себя великим музыкантом и сам верит в это. Но, в конце концов, это неравенство и стало причиной его смерти – неравенство со скрипачом С-цом, которое Ефимов не смог принять. Он всю жизнь боялся этого, не мог поверить – и, в итоге, не выдержал: «и узнали, что он был задержан кем-то уже вне города в припадке исступлённого помешательства. Его свезли в больницу, где он умер через два дня» [Там же, с. 188].

Отношения неравенства Достоевский рисует между Катей и Неточкой. Когда Неточка только появилась в доме князя, Катя не сразу её приняла: «то вдруг не захочет обедать возле меня, близко сидеть от меня, как будто чувствует ко мне отвращение» [Там же, с. 210]. А затем Неточка, после многих перемен в настроении Кати, говорит такие слова: «Словом, маленький роман разрешался и приходил к концу» [Там же, с. 211]. И в конце: «Но наши истории нераздельны. Её роман – мой роман» [Там же, с. 223]. То есть, получается, что между ними было сначала чувство неравенства (Катя не прини-

мала Неточку), затем они сдружились – стали равны, и затем всё это переросло в так называемый роман. Всё это напоминает нам отношения между Неточкой и Ефимовым, которые развивались по точно такому же сценарию – только Неточка, наоборот, чувствовала своё превосходство.

Следующее неравенство мы замечаем между Александрой Михайловной и её мужем: «Украдкой взглядывала я на Александру Михайловну и с тоскою замечала, что и она как будто обдумывает каждое своё движение, бледнеет, если замечает, что муж становится особенно суров и угрюм, или внезапно вся покраснеет, как будто услышав или угадав какой-нибудь намёк в каком-нибудь слове мужа» [Там же, с. 226]. Сначала нам может показаться это странным и непонятным – отчего между мужем и женой могут возникнуть такие отношения? После таинственного письма, вроде как, ситуация немного проясняется – мы узнаём о романе Александры Михайловны с неким С.О. – и можем понять это «подчинение» и страх Александры Михайловны. «Муж, по-видимому, очень любил её; она обожала его. Но с первого взгляда казалось, как будто что-то было недосказано между ними» [Там же, с. 226] – замечает Неточка. Как мы потом узнаем, Пётр Александрович довольно строг с Александрой Михайловной, он хочет властвовать над ней, и потому иногда довольно жестоко указывает жене на её «прошлую жизнь»: «И если вы чувствуете себя виноватою, если знаете за собой что-нибудь (не мне напоминать вам, сударыня)...» [Там же, с. 265]. Это бесчеловечно, так говорить и без того страдающему и больному человеку. Получается, что это муж недостоин Александры Михайловны, а не наоборот.

Вернёмся к письму С.О. – «Прощальному, последнему, страшному». «С этой минуты как будто переломилась моя жизнь» [Там же, с. 240] – говорит Неточка, после прочтения данного письма. Так сильно оно на неё подействовало. Неточка задаётся вопросом, которым задаёмся и мы: «Кто же он, писавший это письмо?» [Там же].

Сама Неточка подсказывает нам, что надо внимательно перечитать письмо и попытаться ответить на вопросы: «Потом перебирала я в уме эти фразы, эти последние крики страшного прощания. Я представляла себе этого человека – *неровню*; я старалась угадать весь мучительный смысл этого слова: «неровня». <...> Что это было? <...> Преодолев себя, я напряжённо перечитывала опять это письмо,

в котором было столько терзающего душу отчаяния, но смысл которого был так странен, так неразрешим для меня» [Там же, с. 245]. «Кто это был?» – это был человек, который любил Александру Михайловну, и которого, наверно, любила она: «Во всё *наше* время, во всё время, как ты любила меня, у меня болело и ныло сердце...» [Там же, с. 240]. В письме он называет её по имени – то есть, они были близки, но он всегда знал, что они неровня: «Выслушай меня Александра: мы были *неровня;* я всегда, *всегда* это чувствовал!» [Там же].

Автор письма считает себя неровней, потому что Александра Михайловна стоит для него на какой-то особенной высоте: «Всё во мне было как-то придавлено, и я не знал ничего на свете важнее моей обыденной срочной работы» [Там же, с. 241]. Говоря пушкинскими словами, он жил «без божества, без вдохновения».

«Моя душа не узнавала твоей, хотя и светло ей было возле своей прекрасной сестры» [Там же] – пишет С.О. Получается, любви никакой не было. Его душа грелась рядом с её душой. А дальше произошёл «взрыв»: «Когда же я узнал всё, – помнишь, после того вечера, после тех слов, которые потрясли до основания душу мою, – я был ослеплён, поражён...» [Там же]. Вечер и несколько слов перевернули его душу, он был поражён, не верил тому, что слышал. Он преобразился – эта встреча его преобразила. Дальше С.О. описывает историю своей любви к Александре Михайловне.

С.О. пишет: «Страсть, как огонь, охватила меня, как яд, пролилась в мою кровь; <...> я был как в чаду и отвечал на чистую, *сострадательную* любовь твою не как ровный ровне, не как достойный чистой любви твоей, а без сознания, без сердца» [Там же]. Страстная любовь (эмоциональная, душевная) встретилась с любовью сострадательной (духовной). И в этом и есть неравенство, которого он не понял. С.О. разговаривал с ней языком страсти, и видел её, как ту, «которая в глазах моих *забылась до меня*, а не как та, которая хотела возвысить меня до себя» [Там же]. На что С.О. отвечает: «Ты горько во мне ошиблась! Никогда, никогда я не мог до тебя возвыситься» [Там же]. Александра Михайловна видела в нём человека, способного на любовь более высокого порядка, на любовь сестры и брата. Но если С.О. понял это, значит он смог стать «выше»? Смог понять это, узнать эту любовь. Он стал различать страсть – эмоциональное – и любовь – духовное: «Страсть моя, возвышенная тобою, была не любовь, – любви я боялся» [Там же].

Когда он сумел эту любовь испытать – Александра Михайловна подняла его до этой любви – «осталось одно чистейшее, непорочное чувство» [Там же, с. 242]. «За что мне это? Чем я заслужил это? Чем я заслужил блаженство? Сестра моя, сестра моя!» [Там же] – говорит С.О., потому что он смог пережить эту любовь, любовь с блаженством. О такой же любви говорится в «Белых ночах». Настенька пишет Мечтателю: «Вы нас не оставите, вы будете вечно другом, братом моим...» [Там же, с. 140].

«О! Сколько раз – ты не знала того, – сколько раз украдкой я целовал твоё платье» [Там же, с. 242] – это целование платья напоминает нам жест прикладывания к иконе. С.О. относится к Александре Михайловне как к святыне. И затем следует очень характерное признание: «И дух во мне занимался тогда» [Там же]. Здесь слово «занимался» можно понять, как «начинался», «зарождался». До этого с ним такого не было, а Александра Михайловна вдохновила его. Получается, мы присутствуем при перерождении обычного, страстного, эмоционального человека в человека духовного.

Дальше С.О. пишет: «Когда ты поцеловала меня (это случилось один раз, и я никогда того не забуду), – туман стал в глазах моих, и весь дух мой изныл во мгновение» [Там же]. По словарю Даля изнывать – это «исчахнуть, разрушаться в составе своём» [Толковый словарь]. Что же значит «дух мой изныл»? Возможно, дух С.О. «разрушился в составе своём» и снова опустился вниз – снова он стал любить страстно, потерял это духовное состояние.

«Я хочу тебе сказать *всё*, и скажу это <...> ты любила меня, как сестра любит брата <...> я никогда доселе не называл тебя сестрою моею, затем что не мог быть братом твоим» [Там же] – признаётся С.О. Но теперь он стал ей братом – Александра Михайловна помогла ему в этом. Она любовь страстную перевела в любовь сестринскую. Затем С.О. пишет: «Ты любила меня как своё создание, потому что воскресила моё сердце, разбудила мой ум от усыпления и влила мне в грудь сладкую надежду» [Там же]. В «Белых ночах» о том же говорит Настенька – она благодарит Мечтателя: «Благодарю вас за эту любовь. <...> я вечно буду помнить тот миг, когда вы так братски открыли мне своё сердце и так великодушно приняли в дар моё, убитое, чтоб его беречь, лелеять, вылечить его» [Там же, с. 140].

В итоге нам становятся понятны ответы на вопросы Неточки. «Что они потеряли» – они потеряли любовь, чистую, может даже уже братскую, любовь. Получается, что неровня в этом произве-

дении основывается на тоске, на ощущении того, что жизнь полна какой-то другой любовью, недоступной для всех. И те, кто ею обладают, стараются ею поделиться, научить любить так, как они – по-матерински, по-братски, сострадательно, духовно.

Список литературы

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Толковый словарь – Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. URL: http://slovardalja.net/word.php?wordid=11427

References

Dostoevsky F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka Vladimira Dalia [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language by Vladimir Dal']. Available at: http://slovardalja.net/word.php?wordid=11427 (In Russ.)

УДК 82+821.161.1
ББК 83+83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-238-241

Мария Платонова

Неподвижная идея в «Неточке Незвановой»

Maria Platonova

The Unmovable Idea in *Netochka Nezvanova*

Об авторе: Мария Сергеевна Платонова, ученица МАОУ «Гимназия №53», 8 класс, участница творческого молодёжного объединения «Светлояр русской словесности», Нижний Новгород.

E-mail: Ani4kovalena@yandex.ru

Аннотация: Неподвижность мысли, искусственная, застывшая гениальность, обернувшаяся сумасшествием – так характеризует душевное состояние главного героя романа «Неточка Незванова» Ф.М. Достоевский. Отсутствие душевного развития, духовная «смерть» губит Егора Ефимова. Он раз и навсегда утвердил понятие о себе как о непризнанном гении. Мнение других людей он отвергает, защищая себя от жизненных потрясений. Ефимов не позволяет себе доверять людям, не способен к творчеству. Его оборонительная позиция по отношению к любым незначительным мелочам жизни, раздражительность, неспособность критически оценивать свои поступки – признак психического заболевания. Он – непризнанный гений, а иначе жизнь обращается для него в ничто, не имеет смысла, и нет оправдания его существованию.

Ключевые слова: оксюморон, шизофрения, неподвижность мысли, гениальность, идея фикс, зацикленность, непризнанность.

Для цитирования: *Платонова М.С.* Неподвижная идея в «Неточке Незвановой» // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С.238–241.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-238-241

About the author: Maria S. Platonova, 8th grade student (Nizhnij Novgorod), member of the youth creative association “Svetloyar of Russian Lore”, participant of International April Youth Readings in Staraya Russa.

E-mail: Ani4kovalena@yandex.ru

Abstract: Immobility of thought, unnatural, frozen genius turned madness – that is how F.M. Dostoevsky describes the main character’s state of mind in Netochka Nezvanova. Absence of mental development and spiritual “death” destroy Egor Efimov. Once and for all, he focuses on himself as an unrecognized genius. He rejects other people’s opinion, defending himself from any commotions. Efimov doesn’t let himself trust others and he isn’t able to create anything. His defensiveness before any little things in life, his irritability, and his inability to judge his own actions critically

are signs of mental illness. He should be an unrecognized genius, otherwise for him his life would turn into nothing, it would become meaningless, and nothing would justify his existence.

Key words: oxymoron, schizophrenia, immobility of thought, genius, idée fixe, fixation, unappreciated.

For citation: Platonova M.S. The Unmovable Idea in Netochka Nezvanova. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 238–241.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-238-241

Словосочетание «неподвижная идея» в произведении «Неточка Незванова» встречается несколько раз и постоянно цепляет внимание, задевая своей необычностью. Неподвижная мысль – оксюморон, воспринимается как сочетание несочетаемого. Это словосочетание можно считать оксюмороном, потому что сама по себе мысль – что-то очень быстрое, внезапное и непостоянное. Это движение. Как она может быть неподвижной? Автор употребляет это сочетание, чтобы раскрыть нестандартное, ненормальное состояние главного героя. Становится понятным, как отец Неточки воспринимает окружающих и каким образом он пришел к этому состоянию душевной «смерти», полному отсутствию движения души, отсутствию внутреннего развития. Этим словосочетанием Достоевский поясняет странное состояние и лишенное смысла, на взгляд читателя, поведение Ефимова. В романе это звучит так:

> Оба были молоды, оба с одинаковыми надеждами, и оба с однею и тою же целью. Но Б. еще был в первой молодости; он перенес еще мало нищеты и горя; сверх того, он был прежде всего немец и стремился к своей цели упрямо, систематически, с совершенным сознанием сил своих и почти рассчитав заранее, что из него выйдет, – тогда как товарищу его было уже тридцать лет, тогда как уже он устал, утомился, потерял всякое терпение и выбился из первых, здоровых сил своих, принужденный целые семь лет из-за куска хлеба бродяжничать по провинциальным театрам и по оркестрам помещиков. Его поддерживала только одна вечная, неподвижная идея – выбиться наконец из скверного положения, скопить денег и попасть в Петербург [Достоевский, 1972-1990, т. II, с. 148-149].

Обычно любой человек приходит с возрастом к пониманию себя самого. Это происходит всегда на основе сравнения себя с другими людьми. Человек понимает: добрый ли он или злой, умный или не очень, понятен ли другим или закрыт и чужд, а значит вызывает тревогу либо безразличие. Ощущение это меняется, уточняется жизнью и окружением. Ефимов же создал сам о себе понятие неподвижное, об него разбиваются все попытки окружающего его мира поправить это понимание, уточнить, показать в ином свете. Эта ненормальность, зацикленность слышится в таком отрывке:

> Мой отчим чуть не помешался на той идее, что, когда он схоронит жену, *которая погубила его*, всё пойдет своим чередом. Бедная матушка не понимала его. Как настоящая мечтательница, она не вынесла и первого шага в враждебной действительности: она сделалась вспыльчива, желчна, бранчлива, поминутно ссорилась с мужем, который находил какое-то наслаждение мучить ее, и беспрестанно гнала его за работу. Но ослепление, неподвижная идея моего отчима, его сумасбродство сделали его почти бесчеловечным и бесчувственным. Он только смеялся и поклялся не брать в руки скрипки до самой смерти жены, что и объявил ей с жестокой откровенностью [Там же, с. 155].

Достоевский показывает, как по шагам, под влиянием среды на тонкую впечатлительную душу, «извернулся» добрый, как каждая юная жизнь, росток. Хороший росток начал развиваться в сторону, «в сучок», перестал тянуться к жизни, к солнцу, к свету. Он отказался развиваться, душа вянет, разум «мертв».

Ефимов подгоняет окружение «под себя», здесь «гений» – равно «сумасшедший». Он не доверяет людям, не хочет их радовать, так как считает недостойными, и предпочитает выстроить вокруг себя «броню», защиту, чтобы не столкнуться с правдой. Чтобы не пошатнулся под ним трон, чтобы не разувериться в себе, Ефимов застыл, законсервировал понятие о себе как о непризнанном гении и не желает работать над собой, развиваться, ему это незачем, он не признает своего несовершенства. Если признать свою ошибку, получится, что жизнь прожита зря, гениальна только оболочка, а внутри – пустота. «Кажется, только с этих пор началось его настоящее систематическое помешательство – его неподвижная идея о том,

что он первейший скрипач, по крайней мере в Петербурге, но что он гоним судьбою, обижен, по разным интригам не понят и находится в неизвестности» [Там же, с. 157].

Интересно, что «идея фикс» в переводе с французского (idée fixe) переводится именно как неподвижная, зафиксированная идея. Idée fixe – изначально медицинский термин, обозначавший болезненно укрепившуюся в сознании, явно неверную, нелепую мысль. То же самое мы можем наблюдать у Ефимова.

Постоянная подозрительность ко всему, что его окружает, оборонительная позиция по отношению даже к пустяковым мелочам – это признаки психического заболевания. Идею фикс очень часто сравнивают с параноидальной шизофренией с элементами психического нарушения, галлюцинациями и бредом сознания. Причем такое поведение человека зачастую происходит неосознанно. Для него это – правда, вымышленная действительность, и он зависим от этого состояния. Смерть Ефимова не была чем-то неожиданным; полагаю, что именно эта болезнь явилась первопричиной его ранней смерти.

Список литературы

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

References

Dostoevskij F.M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete Works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990. (In Russ.)

УДК 82+821.161.1+2-1
ББК 83+83.3(2=411.2)+86.2
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-242-269

Джимми Сударио Кабраль

Евангелие от Чернышевского: нигилизм, искусство и религиозный аскетизм

Jimmy Sudário Cabral

The Gospel of Chernyshevsky: Nihilism, Art, and Religious Asceticism

Об авторе: Джимми Сударио Кабраль, профессор богословия и религиоведения, (Папский католический университет Рио-де-Жанейро, Страсбургский университет), профессор религиоведения (кафедра религиоведения, Федеральный университет Жуис-ди-Фора), координатор лаборатории изучения религии в творчестве Достоевского и Толстого и их рецепции (NERDT), штат Минас-Жерайс, Жуис-ди-Фора, (Бразилия).

E-mail: sudarioc@hotmail.com

Аннотация: В данной статье предпринята попытка оценить философские и религиозные элементы в романе Чернышевского «Что делать». Принимая во внимание судьбу романа в критике, расценившей это произведение как «новое Евангелие», статья разделена на три части. Во-первых, мы исследуем религиозные искания молодого Чернышевского, его интерпретацию христианства и трансформацию его религиозных убеждений в результате знакомства с философией Фейербаха. Во-вторых, анализируем «Эстетические отношения искусства к действительности» и то, каким образом Чернышевский переосмысляет такие концепты, как прекрасное, трагическое и возвышенное, что будет положено в основу его реализма и материалистической эстетики. Наконец, статья рассматривает роман «Что делать?» как симптом секуляризации христианства, истолковывая религиозный инстинкт Чернышевского сквозь призму научного и материалистического мировоззрения.

Ключевые слова: Чернышевский, искусство, религия, нигилизм, материализм, христианство, аскетизм.

Для цитирования: *Кавраль Д.С.* Евангелие от Чернышевского: нигилизм, искусство и религиозный аскетизм // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 242-269.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-242-269

About the author: Jimmy Sudário Cabral, PhD in Theology and Religious Studies, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro and University of Strasbourg, Professor of Religious Studies, Department of Religious Studies at Federal University of Juiz de Fora, Coordinator of the Laboratory of Studies of Religion in Dostoevsky and Tolstoy and his reception (NERDT), Juiz de Fora, Minas Gerais, Brazil

Email: sudarioc@hotmail.com

Abstract: The paper attempts to evaluate the philosophical and religious elements of Chernyshevsky's book *What is to Be Done*. Taking into consideration a critical fortune that considered the book as a "new gospel", the paper is divided into three parts. Firstly, we evaluate the religious trajectory of the young Chernyshevsky, his interpretation of Christianity, and the transformation of his religious convictions through his contact with Feuerbach's philosophy. Secondly, the article analyzes the essay *The Aesthetic Relations of Art with Reality*, and Chernyshevsky's redefinition of the concepts such as beautiful, tragic, and sublime, which will be at the base of his realism and of his materialist aesthetic. Lastly, the paper interprets *What is to Be Done* as a symptom of secularization of Christianity that translated the religious instinct of Chernyshevsky through a scientific and materialist *Weltanschauung*.

Key words: Chernyshevsky, Art, Religion, Nihilism, Materialism, Christianity, Asceticism.

For citation: Cabral J.S. The gospel of Chernyshevsky: Nihilism, Art and Religious Asceticism. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 242-269.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-242-269

With the publication of *Fathers and Sons*, in 1861, and *What is to be Done?*, in 1863, one can see the literary translation of the philosophical-religious and aesthetic scenario of the Russian modernity as an experience of deepening nihilism. Russian nihilism, as it is seen in literature, is the aesthetic addressing of deepening and, at the same time, the abandoning of the philosophical tradition of German idealism. The presence of Feuerbach's philosophy in Chernyshevsky's treatise on art and the birth of a 'new gospel' through the pages of *What is to be done?* established the traditional bases for understanding the Russian nihilism as an anarchic denial of aesthetic and moral values. For instance, the humanistic and scientific catechism of the "new gospel," which provided us with the principle of the psychological modeling of homo sovieticus, appears as an aestheticization of Feuerbach and as an inversion of Christianity in the shape of a democratic egalitarianism and revolutionary socialism. The abandonment of metaphysics through the submission of

art and morals to the positivity of the sciences, as Chernyshevsky proposed in his treatise on art, established utilitarian and rational principles for new aesthetics and morality. The destruction of aesthetics, to use Pisarev's expression, as the subjection of art to social progress, meant for young nihilists the renunciation of the speculative philosophy of idealism and their submission to Science facts. As for Bazarov, in *Fathers and Sons*, nihilism meant the replacement of Pushkin by Buchner's *Kraft und Stoff*. The utilitarian determination of art and morality and the rupture with an aesthetic conception of life appear as a core of understanding of the young radicals' nihilism from the 1860s and as the materialization of "seminarist principles", as they were known by Turgenev.

***

Franco Venturi's judgment in *Roots of Revolution* helps one think of the historical and philosophical inaccuracies related to the use of the concept of nihilism in the history of Russian thought in the second half of the nineteenth century. For the Italian historian, "it was at once obvious that the word had been badly chosen" [Venturi, 1960, p. 326].

> The "Nihilist", more than anyone else, believed – blindly and violently – in their own ideas. Their positivist and materialist faith could be accused of fanaticism, of a youthful lack of a sense of criticism, but not of apathy. Saltykov-Shchedrin was right when he wrote that it was "a word devoid of meaning, less suitable than any other for describing the younger generation, in which could be found every kind of 'ism', but certainly not nihilism" [Ibid, p. 326].

Turgenev's understanding of the concept of nihilism in *Fathers and Sons* was decisive for establishing the link between nihilism and the sons' generation, which was represented in the Russian intelligentsia by the figures of Chernyshevsky, Dobrolyubov, and Dmitri Pisarev. The portrait of the new generation, immortalized by Turgenev, became popular as a sign of Russian nihilism and certainly linked the concept to the scientific and revolutionary materialism of young radicals. When it comes to the popularization of the concept amongst the new generation, the nihilist label began to represent a type of criticism guided by the Natural Sciences and by a philosophical materialism which would become the cri-

teria for discernment of reality. The divorce between philosophy and science in the German thought from the nineteenth century, as well as the progressive assimilation by young radicals of a leftist Hegelianism centered on the figure of Feuerbach, was the gateway to a scientism that rejected any trace of philosophical abstraction from idealism.

The subjection of all phenomena to the critical judgment of a scientific reason and the denunciation of mysticism in religion and philosophy, especially when considering the appropriation of the Hegelian idealism by the Slavophiles, gave way to what was classified by Chernyshevsky as critical realism. The nihilism phenomenon, comprehended from the perspective of young radicals, flourished amongst the young people who were not part of the intellectual aristocracy and, at the same time, who were completely displaced from the Russian peasantry. Andrzej Walicki, as he brought in details the roots of the movement, identified these young men as being "of mixed, non-noble background, who were mostly sons of petty officials, priests, or impoverished gentry families, and who had to earn their living by their brains" [Walicki, 1979, p. 185]. The "seminarian" epithet used by Turgenev and Dostoevsky while referring to the 1860s generation and their philistinism in art finds its roots in the fact that the "intellectuels radicaux et les révolutionnaires des années 1860 venaient souvent d'un milieu ecclésiastique, et leur éducation première avait été théologique" [Papermo, 2017, p. 12]. As considered by Irina Papermo,

> L'émancipation intellectuelle des années 1860 était liée à une transformation sociale majeure: l'émergence de l'intelligentsia roturière (raznotchinnaïa *intelliguentsia*). Cet ensemble d'intellectuels professionnels, munis d'une formation universitaire, d'origines diverses (issus principalement du clergé et de la petite bourgeoisie) était lié par un sentiment commun de déracinement social et par un esprit d'opposition généralisée à l'ordre existant. Dans les années 1860, l'intelligentsia raznotchinnaïa (ou raznotchintsy, "gens de rangs variés", terme qui insiste sur leur origine hétérogène) atteignit une position de pouvoir et d'inluence dans la société, qui avait été jusque-là dominée par la noblesse éduquée [Ibid, p. 12].

Son of an Orthodox priest and postulant to follow his father's path, Nikolai Chernyshevsky began his career at the Theological Seminary of Saratov and later on was accepted at the University of St. Petersburg. The decisive event in Chernyshevsky's intellectual and religious course was

his encounter with Feuerbach and David Strauss' ideas. His role as an organic intellectual and propagator of a scientific materialism raised to the summit the controversies over the statute of religion and the meaning of art in Russian literature from the second half of the nineteenth century. The religious instinct took over a significant space in his ideas and intellectual progress. Thus, his reading of authors, such as Proudhon, Fourrier, and Saint Simon was associated with a strong religious engagement. After his acceptance at the university, in 1848, his contact with Fourrier's ideas and members of the Petrashevsky circle made the resizing of his religious concerns possible, as well as their conjugation with a revolutionary principle. A. Walicki observed that, in this period, Chernyshevsky sought "to reconcilie 'the ideas of the socialists and communists, the radical republicans and montagnards' with his Christian faith" [Walicki, 1979, p. 185]. Nicolay Lossky pointed out that in 1848, one year before Chernyshevsky's reading of *Essence of Christianity*, he "was deeply religious" [Lossky, 1952, p. 60]. Such a religious instinct would soon become quite decisive in the way he understood and applied Feuerbach's ideas.

Chernyshevsky's religious crisis took a crucial place in the development of his aesthetic and philosophical-religious ideas. Chernyshevsky's religious conflict over *the old and the new faith*, as one can recall David Strauss's booklet, reveals exactly the withdrawal of a particular conception of religion (Orthodox faith) in order to benefit from another one (Feuerbach's materialism). As Victoria Frede wrote, during the summer of 1849, in the midst of a religious crisis, Chernyshevsky noted with regret that he still believed in God; however, he pointed out, he still did so mainly because of his religious education. Along with the growing of his new convictions, during the fall of 1850, he wrote on his personal journal that he himself was "almost entirely" dedicated to Feuerbach, deed which would be achieved in 1853, when an entry in his diary confirmed the Feuerbach's idea that God was a "fantastic being" [Frede, 2011, pp. 125-128; Domingues, 2015, p. 64]. Andrzej Walicki summarized Chernyshevsky's philosophical-religious trajectory well and showed how religious instinct and revolutionary temperament were central elements in the constitution of philosophical and aesthetic ideas in Russia during the nineteenth century.

> Under the influence of the Saint-Simonians and Pierre Leroux, he tried to link utopian socialism to the concept of a "new Christianity", of a "new Messiah, a new religion, and a new world". Later, new doubts assaulted

> him. "The methods adopted by Jesus Christ were not, perhaps, the right ones", he wrote in his diary. It might have been more useful if he had invented a self-regulating mechanism, a kind of *perpetuum mobile* that would have freed mankind from the burden of worrying about its daily bread. Comments of this kind suggest that the young Chernyshevsky's Christianity sprang not from a transcendental experience, but from a passionate belief in the Kingdom of God on Earth. This belief easily underwent a process of secularization: from concluding, after Feuerbach, that the secret of theology was anthropology, it was an easy step to interpreting the Kingdom of God on Earth as a Kingdom of emancipated human beings in full control of their fate [Walicki, 1979, p. 187].

Taking under consideration George Simmel's idea on the particularity of religious natures, one would have no difficulty in stating that the process of secularization experienced by Chernyshevsky was accompanied by an unquestionable religious feeling. The concept of "religious immanentism", used by V. Zenkovsky to classify Herzen's thought [Zenkovsky, 1953], appeared in distinct forms in the Russian intelligentsia, reaching out to figures like Bakunin, Herzen, and Tolstoy. Articulated within Hegelian categories, in the case of Herzen and Bakunin, or taken under the prism of an idea of nature, as it was in Tolstoy's case, this immanentism was directly linked with the Russian reception about the German Romanticism. Karl Löwith's distinction between Hegel's and Goethe's philosophical and aesthetic mediations would easily find resonance in the pictures which composed the Russian thought, since the former, starting from the historical spirit, recognized as a "cunning of reason" and the latter, as a "cunning of nature" [Löwith, 1964, p. 9].

The advent of Russian nihilism responded to the exhaustion of the classical mediations of Romanticism (Hegel's reason and Goethe's nature serve as models), thus, proclaiming an empiricism that promoted a true cult to the natural sciences. The role of German philosophy in the gestation of the Russian philosophical and literary intelligentsia is immeasurable. What has been called Russian nihilism should be interpreted as an iconoclastic rejection of the abstract forms of reconciliation found in the German romanticism and idealism. Criticism of metaphysics, the advent of the natural sciences, and the materialist and scientific performatism in philosophy were the starting point for the nihilism of the 1860s' Russian generation. The destruction of the old world, which was based on a transcendental and metaphysical realm of ideals in which morality, religion,

and art remained preserved as supernatural entities, was proclaimed with a religious unparalleled passion in nineteenth-century Europe. German materialism, reduced, during the first half of the nineteenth century, to the professorial universes of Feuerbach and Buchner, became a religious pamphlet and set the literary universe of young Russian nihilists on fire.

***

Chernyshevsky's essay *The Aesthetic Relations of Art with Reality* was the first expression of actual profanation of art and morality in Russian thought. In this work, which was presented as a master's thesis at the University of St. Petersburg and published in the *Contemporary* newspaper in 1855, Chernyshevsky took all the lessons he had learned from Feuerbach and introduced his work as a manifesto for a materialistic aesthetic. The fall of art into the world of social and historical phenomena, as well as the interpretation of morality in the light of the empiricism of the natural sciences reverses the world of idealism and submits the last sacred cows of romanticism [art and morality] to Science and utilitarianism. The essay should be read, according to Chernyshevsky's preface to the third edition in 1888, as an application of Feuerbach's philosophy in discussions on art in the context of Russian literature. The essay, as an expression of a controversy with Hegelian aesthetics[1], sought to establish the foundations of a realistic aesthetic while vigorously opposing the concept of abstract in art[2].

[1] Chernyshevsky's contact with Hegelian aesthetics was established through the dissemination of Hegel's ideas by young Hegelian leftist Germans. In his treatise on art, Chernyshevsky confronts Hegel's aesthetics based on the ideas found in Vischer's treatise on aesthetics, *Aesthetics, or the Science of the Beautiful.*

[2] In one of his *Essays on Gogol period of Russian Literature*, Chernyshevsky recognized the germs of a realistic aesthetic in Belinsky's critique to the art of Gogol. Belinsky's judgment on the meaning of Gogol's works is that art is "the representation of reality in all its fidelity", enables Chernyshevsky to take the first step towards rupture with the notion of abstract in art. "The conception of 'reality' is quite new", says Belinsky [Sovremennik, 1848, p. 18], and, indeed, it was defined and went into science only very recently, when our contemporary thinkers explained the obscure allusions of transcendental philosophy, which had recognized truth only in concrete realization. Like all the major truths of modern science, this view of reality is very simple, but very fruitful. There was a time when the dreams of the imagination were regarded as being higher than reality, and when the power of the imagination was regarded as infinite. But our contemporary thinkers have examined this problem more carefully than did those of the past and have obtained results that are the very opposite of the old opinions, which proved to be totally untenable. The power of our imagination is extremely limited and its creations are very pale and feeble compared with reality. The most vivid imagination is overwhelmed by the thought of the millions of miles that separate the earth from the sun, and of the extreme rapidity of light and electric current. The most ideal figures painted by Raffaello proved to be portraits of living persons. The ugliest

Realism, for Chernyshevsky, means an understanding of reality subjected to a scientific *Weltanschauung* defined according to the laws of the natural sciences. Thus, aesthetic understanding must be imbued with "respect for real life" and "distrust of a priori hypothesis". Chernyshevsky finds in the divorce between philosophy and science the starting point of a realistic aesthetic which rejects the fact that any excess would be committed in relation to scientifically defined measures of what is either real or illusory. If one can recall Bazarov's reaction to Nikolai Petrovitch reading Pushkin, when he suggested that Arkadi had given his father "something useful to read" and recommended Buchner's *Kraft und Stoff*, one can grasp a good idea of the background of Chernyshevsky's aesthetic ideas. Buchner's words, in the preface to the first edition of his book, echo as if they were uttered by Bazarov: "we shall take no notice of any but those who meet us on the ground of facts and of empiricism. Let the speculative gentry go on fighting one another from standpoint that are their own creation, but let them not run away with the strange notion that they possess the monopoly of philosophic truth. 'Speculation, says Ludwig Feuerbach, is philosophy intoxicated'" [Buchner, 1884, p. xxii].

The submission of art to the categories of scientific thought made use of the same procedures of diminishing religion into culture that is found in *The Life of Jesus,* by David Strauss. The worldliness of Christianity in this work inspired Feuerbach's intuition to find that the secret of theology was anthropology. Moreover, art, similarly to religion, is understood as a pale reflection of the sensible world and is justified insofar as it contributes to a man's full realization and self-knowledge. The process of secularization of Chernyshevsky's religious ideas and their connections with utopian socialism and Christianity found in Feuerbach a clear formulation. For the former, realism in art has as its principle the construction of a new world and the destruction of an old one, which brings to light the utilitarian character of art. Art, since it does not have an end in itself when it is dissociated from the mystifications of an aristocratic class, can be seen as a means of reproducing the image of the real man who is within a real world and freed from the religious and aesthetic mystifications of a pre-scientific reality which is held in the old order. Preaching the ideas

creations of mythology and popular superstition proved to be by no means so unlike the animals around us as the monsters discovered by the natural scientists. History and careful observation of present-day life have revealed that living people, even those who do not belong to the categories of arch scoundrels or heroes of virtue, commit crimes far more exalted than those invented by poets. Imagination had to yield to reality; nay, more, it was forced to admit that its fictitious creations are only copies of what is provided by the phenomena of reality [Chernyshevsky, 1953, p. 488-489].

that gave shape to Soviet realism, art, in Chernyshevsky's treatise, finds its purpose as a revolutionary one towards the construction of the "Kingdom of God on Earth as a Kingdom of emancipated human beings in full control of their fate". Taking into account that every revolutionary conceals or holds in the most intimate part of himself a priest, the relation between religion and revolution in the writings of Chernyshevsky is quite appropriate.

The thesis of Chernyshevsky's essay lies in the statement that art "cannot owe its origin to man's dissatisfaction with beauty in reality". By submitting art to the sensitive world, Chernyshevsky calls into question the concept of beauty, as understood by Hegelian aesthetics, as well as its relation to any form of transcendental obscurity. The definition "beauty is life, life that reminds us of man and of human life" [Chernyshevsky, 1953, p. 290] presupposes an ontological sufficiency of the sensible world and the outcoming understanding of the inexistence of any deficit in nature that could be satisfied by an abstract or transcendent element in art: "the highest beauty is the beauty that man meets with in the world of reality and not the beauty created by art" [Ibid, p. 292]. Not satisfied with the abstract idea of beauty, as one can recall Marx's theses about Feuerbach, it was in the sensitive world that Chernyshevsky sought the origins of beauty.

Due to his controversy with the aesthetics of German idealism, Chernyshevsky lays the foundations of his realism in the redefinition of the concepts of sublime and tragic. The author rejected the idea of sublime as an experience that exceeds understanding or as an experience itself, which is necessarily bound to the concept of infinity and of the non-representable that is subjected to abstract intellect categories. Addressing his criticism to the understanding of the sublime in German idealism, specifically in Hegel, for whom "the sublime is the manifestation of the ideia of the infinite", Chernyshevsky considered that sublime could not be associated with a supersensible reality due to the fact that "if the sublime is in essence infinite, there is nothing sublime in the world that is accessible to ours senses and our mind". Taking the sublime as an expression of the sensible world, Chernyshevsky defines the sublime object as "one whose dimensions far exceed those of the objects with which we compare" and since it does not belong to the domain of abstraction, it is the *sublime object* not "the thoughts roused by this object that seem to us sublime" [Ibid, p. 295]. Thus, abstract thought must be considered a simple effect and

not “the cause of the original sensation” itself. Therefore, the denial of the idea of the immeasurable as a characteristic of the sublime object discards the notion of infinity in art since there is nothing fundamental in existence that goes beyond the limits of understanding.

The fight against the sublime, which exposes the fracture of idealism and characterizes the nineteenth-century criticism, is seen in Chernyshevsky’s work not as philosophy, but as Science. What Karl Löwith called the “dissolution of Hegel’s mediations” must be here interpreted as the moment of dissolution of the “metaphysics of the beauty”, which, according to Marx, “could not be applied to the rough reality of the industrial age” [Gisbertz, 2017, p. 105]. The denial of the sublime embodied in the Prussian state, as one can find in Marx, presents itself as a radical inversion of aesthetics – “tragedy turned into farce”. This inversion of the world brought up by the revolution of Marx’s thought happened, as defined Gisbertz, “in order to fight the ‘sublime’ Prussian power”. Chernyshevsky’s denial of the sublime must be understood in this context of dissolution of Hegel’s mediations. Since it was a concept associated with the old order, the philosophical and the religious mystifications of a pre-scientific world, Chernyshevsky was against the idea of the sublime in the name of a scientific worldview.

Georg Lukács demonstrated that “the denial of tragedy and the traditional tragic theory has been present from the beginning as an essential point of the Chernyshevskyan aesthetics” [Lukács, 2017, p. 17]. As an exemplary concept of the experience of the sublime, the concept of tragedy was subjected to a criticism which regarded it as a pre-scientific experience, displaced from the reality of the modern man. The concept of tragedy, seem as belonging to the universe of “fantastic ideas of the semisavage man” [Chernyshevsky, 1953, p. 304], as well as the modern notion of the tragic found in German idealism found no place in Chernyshevsky’s materialist aesthetic.

> The tragedy based on the Oriental or ancient Greek idea of fate will have for us the significance of a fable spoilt by revision. And yet, all the conceptions of the tragic contained in German aesthetics are only an attempt to harmonize the concept fate with the concept of modern science; but this profound attempt serves as an emphatic proof that such strivings can never be successful; Science can only explain the origin of the fantastic ideas of semisavage man, but it cannot reconcile them with the truth [Chernyshevsky, 1953, p. 305].

For Chernyshevsky, while there is no conflict between human freedom and the objective world of nature, which operates according to its own laws, there is no meaning in tragedy since all human actions are based upon the same natural laws [Ibid, p. 311]. By denying the sense of tragedy as the expression of an ontological conflict between freedom and necessity and between man and nature Chernyshevsky abandoned romantic delusions, such as the ones found in Turgenev's poem *Nature*. In the poem it is presented as a woman of "dark menacing eyes" who does not know the human meaning of the words reason, law, and justice [Turgenev, 1994, p. 881]. Nature as a workshop, according to Bazarov, has natural laws which determine the behavior of men in the world. Since they are not juxtaposed, nature and men experience a natural coincidence provided by objective laws emanating from the former. The denial of these laws would not be tragedy, but simple stupidity.

Chernyshevsky's analysis of the concept of moral tragedy was made in the light of his judgment of a new man freed from the mystifications of religious or bourgeois moralities, which are centered on the idea of guilt. The relation between crime and punishment and the connection of the latter to a moral order, which results from a guilty conscience that is the basis of tragedy, would find no place in the social relations of a world freed from religious and idealistic mystifications.

> As regards punishment by a conjunction of circumstances, we have long ridiculed the old-fashioned novels which "always end with the triunph of virtue and the punishment of vice". Nevertheless, many novelists and all authors of treatises on aesthetics insist that vice 'and crime should' be punished on earth. And so a theory has arisen to the effect that they are *always* punished by public opinion and by qualms of conscience. But this, too, does not happen Always. As regard public opinion, it does not by any means punish all moral crimes. And if the voice of society does not rouse our conscience every moment, in the majority of cases it is not roused in us, or, if it is, it soon falls asleep again. **Every educated man understands how ridiculous it is to look at the world with eyes of the Greeks** of the period of Herodotus: everybody understands perfectly nowadays that the suffering and doom of great men are not inevitable; that not every man who dies does so far his crimes, that not every criminal dies; that not every crime is punished by the court of public opinion. Therefore, one cannot help saying that the tragic does

> not always rouse in our minds the idea of necessity that the basis of its essence does not lie in this [Chernyshevsky, 1953, pp. 310-311].

Taking all of that into consideration, the denial of the instances of moral judgment, which are based upon religious content or social circles (public opinion) of an old order, is due to a criticism that sought to base morals on rational and utilitarian grounds. In his novel *What Is To Be Done?*, Chernyshevsky names this position *rational selfishness* and draws the portrait of a new man who is uprooted from the values that substantiated traditional bonds. Considering that the "Earth is not a court, but a place to live in" [Ibid, p. 575]. Chernyshevsky restates the emptying of the moral of his religious contents and denounces the values of an old order as a psychological habit of a bourgeois class. By waving to the fragility of society's voice in consciousness, Chernyshevsky approaches the bonds that unite cynicism and virtue and points to the ineffectual permanence of a spectrum of moral consciousness: "the crime is not always punished even by qualms of conscience" [Ibid, p. 575]. The ridicule in "to look at the world with eyes of the Greeks" [Ibid, p. 310] arouses from the modern man's realization of the absence of any moral constraint that could overlap with the particular interests that organize social relations. Raskolnikov's failure and the tragic fatum that determines the plot of Dostoevsky's novel are due to a ghostly moral consciousness tied to the values of an old society.

The central ideas of *What Is To Be Done?* are germinated in Chernyshevsky's early essay in which he criticizes the concept of tragedy and the idea of an utilitarian art, ideas that will appear as fundamental to his thinking. Chernyshevsky, through the acknowledgment that art is an instrument of insurrection against the old order and of demystification of the cynical nature of the bourgeois morality, sheds light on the distance between the archaic sense of tragedy and the new morality grounded in rational bases. The democratic principle, the female emancipation, as well as the revolutionary commitment appear as realities opposed to the idea of necessity which exists in the traditional tragic doctrine. The feminine question arises in *What Is To Be Done?* as part of an anti-tragic aesthetic and as a counterpoint to the moral fragility of the bourgeois social habit. In the manuscript of his essay on aesthetics, Chernyshevsky ponders on society, which "in our day regards the violation of moral purity as disgraceful only for women, not for men. In the opinion of most people it is not wrong for a young man to sow his wild oats, in fact, they

think it would be wrong if he did not do so" [Ibid, p. 575]. It is impossible not to address Tolstoy's subtle criticism of the conventional morality in *Anna Karenina*. In the sentence "everything was confused in the house of the Oblonskys", the reader is introduced to a scenario of inauthenticity of morality in which the *tragic fatum* that will destroy Anna Karenina will unfold.

In *What is to be Done?* one finds oneself far from the depths of Tolstoy's moral world and from the objective expression of tragic need in Anna's "ghostly" conscientious scruples. Lukács' synthesis of the key points of Chernyshevsky's conflict with tragedy is accurate, as for him, the novel must be interpreted as a

> poetic controversy surrounding tragedy and against the interpretation of conflicts – which appear in bourgeois society in a more or less usual way in the tragic form – are essentially tragic. The center of this constructive controversy is the new type of representation of man and his destinies as a character, who is appropriate for the formation of the new man. Moreover, there are the controversy sources of ideologies – which are human creators – the "rational egoism". The denial of tragedy and the traditional tragic theory were present from the beginning as an essential point in the Chernyshevskyan aesthetics. Tragic is for him nothing other than the terrible in human life. <...> Chernyshevsky did not argue that the tragedy which emerges during the usual course of the bourgeois life was necessarily indispensable. Nor did he accept the thesis of bourgeois literature and aesthetics which professes that the psychological foundation of tragedy, the evidence of its necessity, and the tragic elevation that results in the experience of this necessity correspond to the true essence of life. Therefore, the same foundation would be apt to serve as basis for the aesthetic definition of tragedy. The poetic and worldview roles of "rational egoism" lie precisely in the possibility of demonstrating that the conflicts considered to be tragic by the bourgeois aesthetic – that is, the situation of women in the family, the conflict of the couple, and love – have no solution solely due to the spiritual and moral inferiority of the human type of the old society. The new man can solve, without tragic plot and catastrophes, similar human conflicts with his "rational egoism", which makes evident his spiritual and moral superiority. This means that there is no tragedy insofar as man acts in the spirit of "rational egoism", as he, with clear conscience, examines his own interests (and rationally organizes them), and as he, without

> any illusion or fetish, observes his internal and external relations. More correctly: any and all tragic conflicts that the bourgeois social structure, psychology, morality, etc., grows or creates is by no means a "universal human" nature (therefore has no eternal validity). They are merely forms of appearance of the inhumanity and of the narrowness of the spirit of the bourgeois society; thus, by no means definitive, they can and should be overcome [Lukács, 2017, p. 4, 29].

In his work *The Death of Tragedy*, G. Steiner considered the demystification of necessity as one of the principles of Marxism. For Steiner, "Marx repudiated the entire concept of tragedy. 'Necessity', he declared, is blind only in so far as it is not understood" [Steiner, 1993, p. 12]. Similarly, although not exactly on the path of a Marxist dialectic, Chernyshevsky advocated for a demystifying critique of the concept of tragedy in the Russian thought: "Science can only explain the origin of the fantastic ideas of semisavage man, but it cannot reconcile them with truth". Mirian Leonard, in *Tragic Modernities*, assesses the role of criticism of tragedy in modernity and shares the vision of the Marxist critic Raymond Williams, for whom "the diagnosis of tragedy in human life and society is a Marxist undertaking. Tragic drama plays a crucial role in uncovering structures of social oppression and conditions of alienation. The exposure of the shortcomings of modernity is necessary to the creation of a new modernity" [Leonard, 2015, pp. 11-12]. It would not be unreasonable to consider that Chernyshevsky's work made an impact in the nineteenth-century Russian literature when one regards his attempt to demystify art, similarly to the Marxist tradition in Europe. Chernyshevsky, by considering his capacity for mystification and the role of criticism in the demystification of aesthetic ideologies, understood that art is justified insofar as it enables the creation of symbolic space for a new man and a new morality.

The supremacy of moral values over aesthetics dates from Plato's critique of poets and finds a significant expression, in Russia, in Tolstoy's eccentric treatise *What is Art?* The meaning of Chernyshevsky's work must be interpreted as something that, despite allowing clear approximations, distance from the philosophical clipping that we find, for instance, in Plato's model of philosophical paideia or in Tolstoy's fusion of religion and art. The novel *What is to be Done?* represents a particular event in Russian thought, a radical symptom of its nihilism and the consummation of a radical rupture with the traditional and spiritual values of the past.

In the nineteenth century, the demystification of art as a second experience of desacralization deprived the last link to beauty with its transcendent dimension. The formulation of Benedito Nunes, for whom art, "while losing contact with the numinous, has gained autonomy, and while representing the sacred has become sacred" [Nunes, 1989, p. 115], offers us the dimension of the place of art as the last metaphysical refuge to religion in modern age. According to Nunes, "the cult of the image of the gods shifted to the cult of beauty"; thus, "the seduction of the aesthetic object and the disinterest in the beautiful would come from the initial connaturality of the artistic and the religious phenomena" [Ibid, p. 115]. The historical and social context of Russian modernity and the complete rootlessness of its intelligentsia with regards to the concrete materiality of national life made it possible, perhaps more than anywhere else, for this phenomenon of refuge towards the *beautiful* and the *sublime*, which Dostoevsky's underground man refers to, to take place. The shift from reality toward the high affections of art and the sophistication of aesthetic appetites that overlapped with the senses of nature through the abstraction of a science of the Beautiful were part of the vocabulary of a generation of *superfluous men* who nourished themselves with metaphysical contents of an aesthetic that sought to preserve the last traces of world unity.

Russian Nihilism, understood within the context of the 1860s' generation, was the accomplishment of an experience of radical dissolution of Hegelian philosophy, as well as of a rejection of the German Romanticism and its attempt to rewrite metaphysics through art. Nihilism as an embodiment of the failure of idealism in Philosophy manifests itself in Chernyshevsky as the dawn of scientific thought. In fact, the dissolution of the Hegelian mediations and the collapse of German idealism had already manifested themselves in the thought of Aleksandr Herzen in the form of a strong Nihilism. For this reason, the experience of young radicals had a *fil rouge* that connected them to Herzen's thoughts, as Dostoevsky had already suggested in his *Demons* pamphlet, according to which Nihilism manifested in the sons was congenitally linked to their fathers' criticism. The fundamental difference between the two nihilisms, here the distinction made by Tolstoy from his own experience is considered (a nihilist in the sense of one who believed in nothing), lies in the role played by belief in Science in the way of thinking of young nihilists.

***

The expression commonly associated with Nietzsche about Science as the last stop of Nihilism has, *avant la lettre*, a clear application to the thinking of young radicals and, in particular to Chernyshevsky's work. His novel, *What is to be Done?*, can be portrayed as the synthesis of an intellectual trajectory that subjected art to the frames of utilitarian Science and morals. The world's interpretation by the anti-metaphysical prism of the Natural Sciences and the radical rupture with the philosophical and spiritual past are at the starting point for a "natural consciousness" that found its basis in modern science. In his essay, *The Anthropological Principe in Philosopy*, Chernyshevsky recognizes that "the principle underlying the philosophical view of human life and all its phenomena is the idea, worked out by the natural sciences, of the unity of the human organism" [Chernyshevsky, 1953, p. 70]. For Chernyshevsky, art, as an aesthetic phenomenon of representation of the new man, must draw the contours of life through the lenses of a science emancipated from philosophical and romantic mystifications, as one can find represented in his theoretical struggle against tragedy. In paraphrasing Husserl, according to whom, "merely fact-minded sciences make merely fact-minded people" [Husserl, 1970, p. 6], one can approach Chernyshevsky's critical realism and his conception of art as an aesthetic phenomenon which represents "men of facts".

Written in prison and published in 1863 as a response to the yearnings of the revolutionary youth for a materialist aesthetic art model, *What is to be Done?* was also a response to Turgenev's novel *Fathers and Sons*, which had been published in 1861 and referred to as a superfluous caricature of the revolutionary type by the critics. Based upon his reflection about part of the discussion around Bazarov, Lukács found that Turgenev would have drawn "the traits of his hero from the outside, from the point of view of liberalism" [Lukács, 2017], while Chernyshevsky did so from within and from a revolutionary perspective. Unlike Bazarov's powerlessness, in which many critics have recognized the remaining of paralyzing elements of *the superfluous type*, Chernyshevsky's heroes embodied all the virtues of both new men and action. The assertion of scientific materialism as the ultimate instance to define reality and reason as the foundation of moral actions means, in Chernyshevsky's aesthetic, a world freed from the "antinomies of idealism". Nietzsche's critique of the "gospel of Strauss", according to whom the latter "had no notion of the fundamental

antinomies of idealism or of the extreme relativity of all science and reason", brings one closer to the philosophical ground where the new men of Chernishevsky is. The lesson of Kantian philosophy, according to Nietzsche's reading, that "it is precisely reason that ought to tell how little of the in-itself of things can be determined by reason" [Nietzsche, 2007, p. 27], is radically subverted by the clarity of a positive type which knows precisely how to act according to the laws of reason and truth.

The imperative value of *What is to be Done?* has acquired the status of a *new gospel*, and its content expressed the positive and necessary elements of a revolutionary practice, which sought to overcome the superfluous paralysis provoked by the moral mystifications of the old order. Contrary to the ambivalent nihilism of Turgenev's hero and to the antinomies provoked by Kant's bourgeois lessons, the new man would be able to mold himself through the imperatives of reason and Science and to rebuild a new world and a new moral in the light of a utilitarian science. In reality, Chernyshevsky was the Russian translator of Rousseau's works. Thus, the anthropological optimism of Rousseau's *Emile* combined with the utopianism of the French revolutionary tradition from the eighteenth century offered the symbolic substance of the revolutionary and religious *élan* of the novel. In the first pages of *What is to be Done?*, by translating the affects of utopian socialism, the reader is introduced to Vera Pavlovna. She sings an adaptation of the French revolutionary song "Ça ira" and expresses the religious creed that accompanied the old and the new revolutionary movements: liberation by knowledge, community wager, and the revolutionary construction of a paradise on Earth.

The symbolic set of *What is to be Done?* presents all the elements of an anti-tragedy: a man's dominion over his own destiny, the primacy of reason over passion, alongside the utopian principle that makes him aware of his role in building a new world. Truly, Chernyshevsky's literary objective was the representation of the new man in a luminous contrast with the old man, lifting the latter from the "irrational unions of the old society and the old morality". Subjected from childhood to the tyrannical values of a patriarchal morality, Vera Pavlovna was entangled in an oppressive family universe that forced her into a marriage of interests. Vera Pavlovna's life in her parents' home is presented in her memoirs as an experience in an "underground"; thus, the story of her liberation bears a paradigmatic resemblance to the metaphor of Plato's cave. The positive figure of Lopukhov, a medical student, appears in the novel as a sign of both liberation and a positive model of a social type that establishes

contrast between the two worlds. Lopukhov, while being responsible for freeing Vera Pavlovna through a marriage motivated by moral principles, represents the psychological type of the new man who is at the base of a new society regulated by rational and utilitarian principles. In fact, Vera's freedom is indeed the starting point for addressing certain ideas embodied in the novel, such as rational egoism, democratic egalitarianism, socialism, as well as the feminine question and a particular type of revolutionary asceticism.

The configuration of a positive type of character in Chernyshevsky's art is subject to a scientific worldview and to a revolutionary ideal that has disentangled itself from the aporias of a "problematic individual" which suffers from an absolute inadequacy of his soul in relation to the world, as Lukács defined. The lack of depth in the heroes of *What is to be Done?* represents the antithesis of a romanticism that sought to alienate itself from the fact that human beings are governed by their own calculations and advantages. The bond between Materialism and Utilitarianism, which offered substance to the world of new men, had indeed a corrosive effect on the aesthetic mystifications of a type of art considered decadent. The false aesthetic depth and its refuge in what was called "elevation of spirit", in addition to having alienating effects for falsifying real social contradictions, becomes "totally contemptible in relation to one's desire to obtain advantages for oneself".

Significantly, Lopukhov's teachings to Vera Pavlovna, his scientistic *weltanschauung*, opened the scene of a scientific nihilism that ignored the contradictions of a soul seeking refuge in the aesthetic consolations of art. For instance, in the representation of the prosaic reality of rational egoism, the contours of the world are defined by the limits of a scientific reason. It is, thus, in this context that the reader finds Lopukhov's lapidary statement: "Science does not care for a poetical form" [Chernyshevsky, 1886, p. 87]. The adequacy of Science between man and reality and the deletion of the sense of disproportion between man and nature provided the modeling context of the positive type, as seen in Chernyshevsky. Certainly, the idea that for Science there is no poetic form should not be understood as a simple postulate of separation between the art and the scientific spheres, as Wittgenstein proposed. On the contrary, it is through the submission of art to the scientific realism that one could emancipate oneself from empty and harmful fantasies. For Lopukhov, "this theory is merciless and prosaic, but it reveals true motives of life and poetry in the truth of life" [Ibid, p. 87]. The principle of adequacy

between man and world through science has as its particular unfolding the denial of art as an experience of transcendence arising from a fissure between man and reality. To put it differently, art, as the expression of disharmony between man and world, as it appears, for example, in Nietzsche's famous fragment "we have art so we do not perish of the truth" would be, for Chernyshevsky, a phantasmagoric perception of art from a negative and decadent type of idleness.

In *What is to be Done?* Chernyshevsky applies the fundamental thesis of his essay *The Aesthetic Relationship of Art to Reality*, according to which "art can not owe its origin to man's dissatisfaction with beauty in reality" [Chernyshevsky, 1953, p. 115]. Turning away from the antinomic representation that shaped Oblomov's negative type and all the superfluous types that populated Russian literature, Chernyshevsky set up a positive type devoid of depth and fully embedded in the phenomenal materiality of the world. The idea that "the highest beauty is the beauty that man meets with in the world of reality and not the beauty created by art" [Chernyshevsky, 1953, p. 292]. establishes a measure of reality based on the criteria of a scientific materialism and offers a principle of adequacy of the consciousness of the man to the objective forms of the outer world.

The anti-tragic model in *What is to be Done?* presents a frame of the world and man detached from the unscientific types of Greek tragedy and from the modern formulations of the tragic that marked the aesthetics of German Romanticism. The tragic principle, rooted in the conflict between freedom and necessity, is dissolved by rational knowledge and by the adequacy of man to the natural laws of causality which define him. After Vera Pavlovna read the books recommended by Lopukov, the reader finds the following dialogue:

> "A man acts from necessity; but there are cases when it seems that it depends upon my will to act in this way or in that. For instance, I am playing, and I turn the leaves of the music. I turn them sometimes with my left hand, sometimes with my right hand. Let us suppose that I have turned them now with the right hand; why could I not have done it with my left hand? Does it not depend upon my own will?" "No, Viéra Pavlovna; when you are turning the leaves, not thinking which hand you use, you turn them with the hand that is most convenient; there is no will about it. If you think, 'let me turn them with my right hand', you then turn them under the influence of this thought; but this thought itself was

> not a matter of your will, but was engendered unavoidably by others" [Chernyshevsky, 1886, p. 89][3].

The assertion of a conflict between reason and will on the horizon of the natural sciences would mean nothing more than the lack of knowledge of the natural laws of causality, which are at the basis of man's behavior. In fact, as the dissolution of the aporias of tragedy takes place by submitting one's will to laws of causality, Chernyshevsky describes within the framework of a scientific realism what will be the starting point of the construction of his positive and revolutionary types. Indeed, Lopukov's lessons open an abyss between the new men and the old generation. The distance between so-called superfluous men and new men is seen in clear and insurmountable shades in *What is to be Done?*

The paralysis of the superfluous type and of the negativity, which offers substance to their melancholy, appears to the new men as the result of the idleness of an aristocratic class that finds refuge in a decadent type of art. Oblomov's laziness and the deep paralysis that accompany all the heroes of his generation are confronted, like in the duel painted by Turgenev in *Fathers and Sons*, with the real men of action found in Chernyshevsky's novel. The radical judgment of traditional values in the light of a scientific reason results in the dissolution of any immediate bond with the past. The critique of aesthetic and moral values and the rejection of the impasses of consciousness of the old generation, the liberals of the 1840s, mark off a clear dividing line between the new and the superfluous men. In the late 1850s, Nikolai Dobrolyubov's essay *What is the Oblomovism* offered the first hints on the search for a positive type in literature that could become a real mirror of reality for young revolutionaries. *Oblomovism* set out the stigma for the superfluous type of the old generation and Dobrolyubov's irony described the abyss that was settled between the two worlds. In pointing out that "when I hear a country squire talking about the rights of man and urging the necessity of developing person-

[3] «– Человек действует по необходимости. Но ведь есть случаи, когда кажется, что от моего произвола зависит поступить так или иначе. Например: я играю и перевертываю страницы нот; я перевертываю их иногда левою рукою, иногда правою. Положим, теперь я перевернула правою: разве я не могла перевернуть левою? не зависит ли это от моего произвола?

– Нет, Вера Павловна; если вы перевертываете, не думая ничего о том, какою рукою перевернуть, вы перевертываете тою рукою, которою удобнее, произвола нет; если вы подумали: "Дай переверну правою рукою", – вы перевернете под влиянием этой мысли, но эта мысль явилась не от вашего произвола; она необходимо родилась от других» [Чернышевский, 1969].

ality, I know from the first words he utters that he is an Oblomov", Dobrolyubov describes the rupture of the young radicals with the aesthetic, ethical, and religious vocabulary that shaped the world of their fathers' generation [Dobrolyubov, p. 340].

The fostering of a moral consciousness through the development of personality in the frameworks of a decadent aesthetic together with the preservation of an abstract notion of human rights are all interpreted by Dobrolyubov as a mask which covers the romantic lie of the superfluous type. The creation of a positive type, already visible to Dobrolyubov in the small traces of Olga Ilinskaya, in whom the "simplicity and clarity of thought" appears as "elements of the new life", [Ibid, p. 342] materializes itself in Chernyshevsky's novel in the form of a radical rupture with the ties embodied in traditional moral and aesthetics. This radical rupture with the values of the past, backed up by an unshakeable belief in the emancipatory potential of Science, is identified by the critical fortune as *Russian nihilism*.

Scientific realism, as the shaping of a new man, as well as the foundation for a new morality, is the ground where Vera Pavlovna and the positive types of *What is to be Done?* will move on. In fact, posing as the finished symbol of revolutionary publicism, Chernyshevsky's novel is at the origin of what Gorky later called Socialist Realism. Relying on a scientific realism and describing types that, according to the narrator, were already part of Russian society, Chernyshevsky shaped a typology of nihilism by raising his heroes at the base of the traditional society through a radical uprooting or, if one wishes to use the definition of nihilism given by A. Badiou, a "rupture of the traditional figure of the bond, un-binding as a form of being of all that pretends to be bond" [Badiou, 1999]. Moreover, the new hermeneutical horizon of Vera Pavlovna and the substance of her new life are presented as the liberation of a regime of truth that originates in the religious and moral mystifications of the old order and which was used as a principle of maintenance for all current social asymmetries. One finds in *What is to be Done?* the description of a traditional Russian society as a "dispositive", understood here in the Foucauldian sense as a symbolic network of values which fuels a logic for oppression at all levels of reality. For instance, the home of Vera Pavlovna's parents, a metaphor of the traditional Russian society, is presented as an underground and the context of their new social relations, the world of the new men, spread as a figurative contrast emanating from the positive types.

The elements that make *What is to be Done?* a revolutionary paideia, discussed theoretically in the essay on aesthetics, are inserted along with the rupture of Chernyshevsky with the elements of the tragedy and become determinant for the configuration of the positive atmosphere of the novel. The detachment of the "dirt, vulgarity, cynicism" experienced by the positive types and the description of Vera Pavlovna's new life as immersed in "pure thoughts" and "in the company of clean people" point out to an ideal that marks the transition from critical realism to socialist realism. Rufus Mathewson demonstrated Chernyshevsky's conflict "between description and aspiration, between 'is' and 'should be'", which resulted in a particular way of overcoming tragedy that was "challenged at its very foundation by the optimism of the dialectic" [Mathewson, 2000, p. 79]. Mathewson considered that "in tragedy, 'life as it should be' exists largely as a negative inference to be drawn from the drama's presentation of life as it *is* and should *not* be. The Russian radicals on the other hand incorporated their vision of life as it should be into the literary work itself and presented it as the inevitable and desirable extension of life as it is" [Ibid]. The configuration of a positive type as an overcoming of a superfluous paralysis and a symbol of overcoming tragedy was made possible by the depiction of a young man whom in opposition to Dostoevsky's anti-hero, got used to "acting in the way taught to him by reason and by the sciences". Whilst in tragedy "should be" presents itself in the form of a negative principle, "life as it *is* and should *not* be", the utopian imagination of young radicals gave birth to a positive-ideal type "as it should be", which would become a principle of justification of art.

Through the critique of the elements that constitute tragedy, which presupposes an "unchanging universe", and the rupture with a set of traditional values that offered the substance of paralysis of the superfluous types the scientific nihilism of *What is to be Done?* was set as (aesthetic, moral, and religious) a revolutionary paideia and determined the purpose and the utilitarian dimension of literary activity. It is in this horizon that aesthetic and social modulations of the feminine question and socialism appear, as one finds in the founding of Vera Pavlovna's atelier. As a matter of fact, the construction of a seamstress cooperative, the democratic principle for profit distribution, alongside the unmasking of capitalism's internal logic appear as metaphors that in themselves justify art and design a world "as it should be". Lukács's definition of *What is to be Done?* as poetic controversy surrounding tragedy is justified on several levels and the rational mediations of the affections with which we

come across in the novel deny, through the theory of rational egoism, any psychological basis for the tragic. Vera's passion for Kirsanov, Lopukov's best friend, and the orchestration of a love triangle that insinuates, at the end of the novel, a *ménage à quatre*, emancipates itself from the traditional moral universe of the nineteenth century and appears as a revolutionary sign of liberation of women.

Mathewson's observation that "every motive of the characters is contained in a creed" and that an "ethical theory underlies the entire work and guides the behavior of the principals at every step in the story" [Mathewson, 2000, p. 75]. must be read in the light of the argument concerning the religious character of Chernyshevsky's work presented in this text. The application of Feuerbach's philosophical-religious ideas in the treatise on aesthetics and their implicit presence in *What is to be Done?* show Chernyshevsky's affective and intellectual connection with the author of *The Essence of Christianity*. The definition of the concept of rational egoism in Feuerbach, not as "the egoism of the 'philistine bourgeois', but as the philosophical principle of conformity with nature, with human reason" [Lukács, 2017], appears as the ethical element which laid the foundations for the community of young men seen in Chernyshevsky. The traditional doctrine of the tragedy rooted in a bourgeois psychology, which determines the affections and subjects women to the schemes of a traditional morality, finds its ending line within the new marital relations setting indicated by Vera and Lopukov. Beyond the scope of private issues, Vera Pavlovna's commitment with the idea of community and the subversion of bourgeois surplus value represent the symbolic universe of a revolutionary psychology that is genealogically close to the fusion of utopian socialism and Christianity found in the young Chernyshevsky and to the changing of theology in anthropology seen in Feuerbach.

The overcoming of bourgeois psychology through what Lucien Goldmann called *transindividual subject* [Löwy, 1995], in the context of his reading of the tragedy of the seventeenth century [Pascal and Racine], became possible only on the horizon of a materialistic dialectic that enabled a type of "community wager" which would result in the "realization of the individual in 'the authentic' human community" [Cohen, 1994, p. 9; Goldman, 1959]. In reality, what Goldmann called the "community wager" has a religious dimension due to the fact that it is an "act of faith which is at the starting point of the Marxist option: the possibility of the historical realization of an authentic human community (social-

ism)" [Löwy, 1995, p. 54][4]. The appropriation of Goldmann's concepts as a way of approaching Chernyshevsky's worldview is justified insofar as one is dealing with a work of art that, before Marx, drew a positive type that corresponded directly to the idea of a *transindividual subject*.

Rakhmetov's figuration, the outsider of *What is to be Done?*, can be interpreted as the finished product of Chernyshevsky's secularization of Christianity, which preserved, as the hard core of his temperament, the basic elements of a religious instinct. The concept of "care of the self" and "asceticism", revisited by modern philosophy and named by Michel Foucault as "technologies of the self"[5] and by Pierre Hadot as "Spiritual Exercises" [Hadot, 2002] are part of the moral wealth of ancient Greek philosophy and shaped practices of ascetic spirituality of early Christianity. The relation between art and nihilism in the Russian nineteenth century together with the search for a positive role model promoted an exercise of regaining a type of asceticism as a moral practice that sought to overcome the antinomies which shaped the superfluous world. The rupture of Tolstoy with the symptoms of superfluity, which led to the moral judgment of aesthetics found in his treatise on art, has the same nihilistic origin that through different paths and an almost blind faith in science modeled the type of revolutionary asceticism seen in Rakhmetov. Going through all the stages of a classical experience of religious asceticism, Rakhmetov, by examining his consciousness, deed that led him to pay close attention to his body and intellect, underwent a series of abstinence exercises. With aristocratic origins and therefore prone to becoming hostage to the sins of superfluity, he decided to renounce all the advantages and honors which he might have demanded of life in order to work for the benefit of other. In spite of the fact that it gave him much pleasure, "he said to himself, I am not going to drink a drop of wine; I shall not touch a woman"; thus, developing deprivation techniques that envisaged a form of "self-possession" [Chernyshevsky, 1886, p. 278].

> The cultivation of a severe and ascetic way of life, "gymnastics, work that served to increase his strength, and reading", indicates a movement

[4] "L'acte de foi, qui se trouve au point de départ de la démarche marxiste <…>: la possibilité de réalisation historique d'une communauté humaine authentique (le socialisme)".

[5] "...technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform I themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality" [Foucault, 1988, p. 16].

> of attention to the body and intellect that underlies a "cultivation of the self". The renouncing "in order to work for the benefit of other" appears as an aesthetic model and a moral construction of a transindividual subject; thus, Rakhmetov symbolizes, in the economy of the novel, the finished molding of the new man. Experiencing a rational self-possession, "he has overcome 'inertia', 'ennui', 'exaltation', 'romanticism', 'whimsicality', all the vices of his superfluous predecessors" [Mathewson, 2000, p. 77].

Joseph Frank found that Rakhmetov should be considered "the fateful fusion between the hagiographic pattern of Russian religious kenoticism and the coldly dispassionate calculations of English Utilitarianism that forms the essence of the Bolshevik character" [Frank, 1990, p. 45]. There is little doubt about the existence of a religious instinct which offers substance of the ascetic character of Rakhmetov. Appearing at the heart of the novel as a strange outsider, the exceptionality of his temper provokes astonishment and admiration in his peers, who are essentially ordinary people plunged into daily life chores when compared to him. The episode in which he spent an entire night in a bed with nails claiming that this was necessary for him to find out if he would be able "to stand it" could be interpreted as an experience of ascetic mortification that the character sought in order to strengthen himself to participate in the world's redemption. His daily seclusion, since "it was a common occurrence for him to vanish", his intense attention to body and intellect, the control of emotions, and the creation of a *rule*, in the molds of the monastic tradition of a classical asceticism, throw light on a religious consciousness that has acquired the exact clarity about *What is to be Done?*

If one can remember Anna Karenina's words, "I don't know myself. I know my appetites", which appeared as a symptom of the religious crisis experienced by Tolstoy and that made him break definitively with the aesthetics of the superfluous type, one can glimpse at the separation of the romantic aesthetics of superfluous men from the phenomenon of fusion of art and religion in the Russian literary universe of the second half of the nineteenth century. Rakhmetov's *self-possession* is the outcome of asceticism's experience that knew how to confront the superfluity and aestheticism present in bourgeois hedonism. The monastic cell means, in the economy of the novel, the "cultivation of the self" and at the same time the combat against the illusions of romantic aesthetics; thus, putting Rakhmetov as a key character of the novel. Notwithstanding, in discussing the meaning of men similar to Rahmetov, Chernyshevsky made use of

a biblical metaphor found in the Gospel of Matthew: "they are the salt of the salt of the earth" (это соль соли земли).

> They are few of them, but through them flourishes the life of all; without them life would become dead and putrid; there are few of them, but they help all people to breathe; without them people would suffocate. The mass of honest and kind people is great, but people like these are few; but they are in the midst, like theine in tea, like the bouquet in fine wine; from them com their strength and fragrance; it is the flower of the best people; they are the motive powers, they are the salt of the salt of the earth (это соль соли земли) [Chernyshevsky, 1886, p. 291][6].

Certainly, the distance between the figure of Rakhmetov and the "mass of honest and kind people" represents the distance between the sacred space of monastic activity and ordinary life. Chernyshevsky's wordplay on the original sense of the biblical text, "they are the salt of the salt", sought to describe the qualitative leap in the experience of men such as Rakhmetov. At a turning point in the novel, while confronting Vera Pavlovna's decision to abandon the direction of the cooperative, Rakhmetov appears as a point of stability that offers direction and nurturing of a transindividual consciousness. Indeed, for Rakhmetov, to jeopardize collective well-being because of individual comfort would imply the dissolution of the entire social bond implemented in the cooperative – which is a metaphor for the historical realization of an authentic human community (socialism).

Irina Paperno suggests that the title of the novel *What is to be Done?* (*Что делать?*) might evoke the baptism episode in the Gospel of Luke 3:10-14, in which the crowd asks John the Baptist the following question: "What shall we do then?" For Paperno, "un riche réseau d'allusions à la Bible et à la tradition chrétienne traverse le roman, prévenant le lecteur que ce texte a pour objectif de fournir des solutions globales aux problèmes de l'existence humaine et de l'organisation de la vie spirituelle et matérielle de l'homme" [Paperno, 2017, p. 217]. Just before the episode in which Rakhmetov exhorts Vera Pavlovna on the ethical implications of socialism, the reader finds him reading Isaac Newton's *Observations on*

6 «Мало их, но ими расцветает жизнь всех; без них она заглохла бы, прокисла бы; мало их, но они дают всем людям дышать, без них люди задохнулись бы. Велика масса честных и добрых людей, а таких людей мало; но они в ней – теин в чаю, букет в благородном вине; от них ее сила и аромат; это цвет лучших людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли» [Чернышевский, 1969].

the Prophesies of Daniel and the Apocalypse of St. John. Newton's influence as a religious thinker became vast in the eighteenth and nineteenth centuries and the reception of his work inspired a series of "scientific studies and prophetic interpretations" that shaped modern religious thought [Force, Popkin, 1990, p. 166]. The understanding that through Science one could establish a doctrine of human behavior and an objective understanding of the world, as well as understanding the course of history and, therefore, creating an objective principle of organization of the spiritual and material life of man is found in the basis of the narrative of Chernyshevsky's novel. *What is to be Done?*, as a materialistic subversion of Christianity, was conceived and formulated in the form of a new gospel. In the gospel of Luke, the answer of prophet John to the question "What shall we do then?" is known to every Christian: "He that hath two coats, let him impart to him that hath none; and he that hath meat, let him do likewise". Although it is not necessary to be a theologian of liberation in Asia or Latin America to deduce the moral and ethical implications of the gospel response, from an early age Chernyshevsky was aware of the difficulties of putting the socialism symbolically presented in his gospel into practice. In an entry in his youth diary, which has already been mentioned, the author acknowledges that "the methods adopted by Jesus Christ were not, perhaps, 'the right ones', as it might have been more useful if he had invented a self-regulating mechanism". Anticipating, perhaps, the inquisitor's lucidity of Ivan's poem, in Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*, Chernyshevsky found in monastic asceticism (the salt of the earth's salt) the only path for the establishment of a transindividual consciousness and for the preservation of the moral values of Christianity.

References

Badiou A. *Manifesto for Philosophy*. Albany, State University of New York Press, 1999. 181 p. (In Eng.)

Buchner L. *Force and Matter or principles of the natural order of the universe*. London, Asher and Co, 1884. (In Eng.)

Chernyshevsky N. *Selected Philosophical Essays*. Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1953. 610 p. (In Eng.)

Chernyshevsky N. *What is to be done?* New York, Thomas Y. Crowell, 1886. 462 p. (In Eng.)

Chernyshevsky N.G. *Chto delat'?* [What Is to Be Done?]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1969. Available at: https://ilibrary.ru/text/1694/index.html (In Russ.)

Cohen M. *The wager of Lucien Goldmann*: tragedy, dialectics, and a hidden god. New Jersey, Princeton University Press, 1994. 366 p. (In Eng.)

Dobrolyubov N. What is Oblomovism. *Readings in Russian Civilization*. Vol. II. Imperial Russia, 1700-1917. Edited with introductory notes by Thomas Riha. Second Edition Revised, The University of Chicago Press, 1969. Pp. 331-343. (In Eng.)

Domingues, Camilo J. T. *Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a intelligentsia russa*: filosofia e ética na segunda metade do século XIX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, ICH, Departamento de História, 2015. (In Port.)

Foucault M. Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont Oct. 1982. *Technologies of the Self*. Amherst, Univ. of Massachusets Press, 1988. Pp. 16-49. (In Eng.)

Force, J.E., Popkin, R.H. *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*. Kluwer Academic Publishers, 1990. 226 p. (In Eng.)

Frank J. *Through the Russian Prism, Essays on Literature and Culture*. Princeton, Princeton University Press, 1990. 251 p. (In Eng.)

Gisbertz A. K. On Beauty and its Challenges: Friedrich Vischer and Karl Marx. *Aesthetic Marx*. Ed. By Samir Gandesha and Johan Hartle, Bloomsbury, 2017. 344 p. (In Eng.)

Goldmann L. *Le Dieu cache*. Paris, Gallimard, 1959. 454 p. (In French)

Hadot, 2002 – Hadot P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Éditions Albin Michel, 2002. 416 p.(In French)

Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press, 1970. 405 p. (In Eng.)

Leonard M. *Tragic Modernities*. Cambridge, Mass. and London, Harvard College, 2015. 204 p. (In Eng.)

Lossky N. *History of Russian Philosophy*. London, George Allen & Unwin, 1952. 416 p. (In Eng.)

Löwy M. Le pari communautaire de Lucien Goldmann. *Recherche sociale*, 1995, No 135, pp. 54-61. (In French)

Löwith K. *From Hegel to Nietzsche*: *The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964. 464 p. (In Eng.)

Lukács G. Introdução à Publicação Alemã de O que Fazer? de Tchernichévsky (1951). *Artefilosofia,* n. 22, Julho de 201, pp. 4-29. (In Port.)

Mathewson R. *The Positive Hero in Russian Literature*. Evanston, Northwestern University Press, 2000. 369 p. (In Eng.)

Nietzsche F. *Untimely Meditations.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 328 p. (In Eng.)

Nunes B. *Introducao a filosofia da arte*. Saõ Paulo, Ed. Ática, 1989. 126 p. (In Port.)

Papermo I. *Tchernychevski et l'âge du réalisme*. Essai de sémiotique des comportements. Lyon, Ens Éditions, 2017. 304 p. (In French)

Sovremennik, 1848 – Belinsky V.G. Vzgliad na russkuiu literaturu 1847 goda [A Review of Russian Literature in 1847]. *Sovremennik*, 1848, vol. VII, No 1, part III, pp. 1-39. (In Russ.)

Steiner G. *La mort de la tragédie*. Paris, Gallimard, 1993. 352 p. (In French)

The Essential Turgenev. Trans. by E. Allen. Evanston, Northwestern, 1994. 885 p. (In Eng.)

Venturi F. Roots of Revolution. *A History of the Populist And Socialist Movements In Nineteenth Century Russia*. New York, Alfred A. Knopf, 1960. 889 p. (In Eng.)

Walicki A. *A History of Russian Thought*: *from the Enlightenment to Marxism*. Redwood, Stanford University Press, 1979. 476 p. (In Eng.)

Zenkovsky V. *Histoire de la Philosophie Russe*: en 2 vols. Vol. I. Paris, Gallimard, 1953. 528 p. (In French)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2=411.2)
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-270-288

Кямаля Умудова

Творчество Достоевского в современном Азербайджане Педагогические чтения в Баку

Kjamalya Umudova

Dostoevsky's Works in Modern Azerbaijan Pedagogical Readings in Baku

Об авторе: Кямаля Айдын гызы Умудова, кандидат филологических наук, доцент, Бакинский славянский университет, Баку (Азербайджан).
E-mail: Umudova_kyamalya@mail.ru
Для цитирования: *Умудова К.А.* Творчество Достоевского в современном Азербайджане. Педагогические чтения в Баку // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 270–288.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-270-288

About the author: Kjamalya A. Umudova, Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor, Baku Slavic University (Baku, Azerbaijan).
E-mail: Umudova_kyamalya@mail.ru
For citation: Umudova K.A. Dostoevsky's Works in Modern Azerbaijan. Pedagogical Readings in Baku. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 270–288.
DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-270-288

20 ноября 2018 года в Бакинском Славянском Университете в г. Баку (Азербайджан) состоялись Педагогические чтения под названием «Творчество Достоевского в современном Азербайджане». Проводились они по инициативе Представительства Россотрудничества и Ассоциации преподавателей русскоязычных учебных заведений в Азербайджане с участием преподавателей и докторантов

кафедры Истории русской литературы БСУ во главе с проф. Мамедом Годжаевичем Годжаевым. С именем М. Г. Годжаева связано развитие достоевистики в нашей стране. Он первым защитил докторскую диссертацию по проблемам творчества Достоевского («Концепция характера в творчестве Ф.М. Достоевского (1846-1872)», 1990), проявил личную инициативу для начала процесса перевода произведений писателя, а также книг о нем на азербайджанский язык. В его переводе научная библиотека литературоведов и читателей в Азербайджане пополнилась такими ценными изданиями, как «Dostoyevski poetikasının problemləri» («Проблемы поэтики Достоевского» М. Бахтина), «Dostoyevski ətrafında düşüncələr» («Размышления вокруг Достоевского», 2012) – это его же монография «Характеры и идеи Ф.М. Достоевского» (2007), адаптированная для широкого круга азербайджанских читателей. Переводы романов «Бесы», «Подросток», «Записок из подполья», разных статей из «Дневника писателя» и целого ряда других произведений писателя, выполненные М.Г. Годжаевым, были переданы мною в библиотеку Литературно-Мемориального Музея в Петербурге.

Представленные на Чтениях доклады и выступления отражали самые разные стороны научного интереса и подхода к творчеству писателя. Рабочими языками были русский и азербайджанский. Наряду с докладами и выступлениями участников, в программу был включен показ фильма Андрея Танцырева «“Свое гнездо” Достоевского», снятого в доме-музее писателя в Старой Руссе в 2014 году. Удалось организовать и небольшую выставку книг-новинок по Достоевскому. Среди выставленных книг были труды Т.А. Касаткиной, Б.Н. Тихомирова, альбомы и буклеты, предоставленные в качестве подарка директором Музея в Петербурге Н.Т. Ашимбаевой во время нашей встречи с ней в 2016 году, все переводы и книги азербайджанских авторов по творчеству Достоевского за последние десятилетия. На основе альбома «Образы Достоевского в книжной иллюстрации и станковой графике», изданного в 2011 году в Санкт-Петербурге, было подготовлено и продемонстрировано слайд-шоу, в котором были воспроизведены все иллюстрации по роману «Идиот»; особо были отмечены работы бакинского художника В. Хруслова, вошедшие в издание романа на азербайджанском языке, выпущенного бакинским издательством «Язычи» в 1976 году. На большом экране проектора периодически появлялись названия докладов, портреты писателя на фотографических снимках и в изображениях разных

художников. Рядом с экраном на высоком мольберте как напоминание о «минуте творчества Достоевского» (А.Г. Достоевская) решили поставить репродукцию «мучительно прекрасной» (Б.В. Асафьев) картины В.Г. Перова. Подтекст был таков: откройте, пишите своего Достоевского, дорисуйте или рисуйте его образ сначала.

С вступительным словом к участникам форума обратился проректор по науке БСУ, д.ф.н., проф. Р.М. Новрузов. Он рассказал об отличительных чертах русской литературы, определяющих ее особое место в мировой литературе. Для русской классической литературы характерны такие понятия, как всемирная отзывчивость, совестливость, исповедальность, религиозность. Эти начала позволили русской литературе не только вписаться в мировую литературу, но и возглавлять ее в течение столетий. Именно духовный запал, поиск правды о человеке, глубокий психологизм произведений русских классиков позволяют преодолевать все временные и пространственные барьеры и объединить читателей на разных континентах вокруг имен Пушкина, Гоголя, Достоевского, Чехова. У русской литературы много приверженцев за пределами России. Не исключением является и Азербайджан, отметил далее проф. Р.М. Новрузов. Мы собрались поговорить о Достоевском в день смерти Толстого, так совпало случайно. Но случайностей не бывает, если речь идет о таких титанах мысли, как Достоевский и Толстой. Это знаковое совпадение. И оно связано с тем, что их творчество представляет собой синтез глубоких истин о великом Божьем промысле, о воскресении и утверждении души.

Далее к участникам форума обратилась председатель Ассоциации преподавателей русскоязычных учебных заведений Азербайджана Л.Т. Якунина. Разговор о Достоевском у нас только начинается, отметила она. Накануне двухсотлетия со дня рождения писателя мы намерены провести цикл мероприятий на самых различных площадках, в школах и университетах. Она отметила знаменательность всевозрастающего интереса к творчеству писателя, слово которого сегодня получает новое звучание и смысл, открывает новые грани постижения человеком собственных пределов и границ нашего отношения к миру. Е.К. Шишкалова, главный специалист Российского информационно-культурного центра в Баку, предложила сделать регулярным проведение подобных форумов, а также отметила целесообразность мастер-классов и открытых лекций для педагогов, школьников и студентов-филологов.

Первым среди докладчиков выступил профессор, заведующий кафедрой Истории русской литературы БСУ М.Г. Годжаев. Его доклад «Шпенглер о Достоевском и Толстом» был посвящен оценке творчества Достоевского и Толстого Освальдом Шпенглером в его известном труде «Закат Европы». Доклад содержал в себе выявление основных параметров, определяющих сходства и различия идейно-художественных принципов Достоевского и Толстого. Внимание в докладе было сконцентрировано на явлении псевдоморфоза, властного вторжения западного начала в жизнь русского народа, на его последствиях в русской культуре и отражении в мировоззрении и в творчестве Достоевского и Толстого.

Русский народ, по мнению Шпенглера, не успел создать своей религии и своей культуры. Этот процесс был прерван на целых триста лет реформами Петра I: в России послепетровской эпохи русская национальная душа как бы распалась на две части. Шпенглер говорил об извращении исторической тенденции народной массы, в которой жил инстинкт отмежевывания «матушки России» от «Европы». О русских, вот уже триста лет отученных от дела, писал Достоевский, имея в виду это же явление псевдоморфоза, задолго до немецкого философа. Толстой и Достоевский, с точки зрения Шпенглера, являются борцами против псевдоморфоза. Первый – сторонник и выразитель души дворянства, ценностей европейской цивилизации, а второй – крестьянства, национальной духовности. Второй «никогда не мог, – писал Шпенглер, – внутренне освободиться от земли», хотя большую часть жизни провел в Петербурге, первый, «несмотря на свои отчаянные попытки, так этой земли и не нашел» [Шпенглер, 2010, с. 653], хотя жил в деревне с мужиками.

В докладе М.Г. Годжаева вся антитеза «Толстой и Достоевский» была построена на ключевых доводах Шпенглера, на острых углах дискурса «аристократ» – «крестьянин». Мироощущение Достоевского Шпенглер называет «апокалиптическим» и описывает в тех же понятиях и категориях, как и Иисуса Христа. Нереальный мир у Достоевского оказывается более понятным, ощутимым, искомым и объяснимым, чем реальный мир. Достоевский не мыслится у Шпенглера этаким русским Христом, призванным создать новую религию, однако Достоевский – выразитель предвремения появления Христа и христианства, когда все вокруг сделалось иллюзией, выявив свою временность, и смертность, и ничтожность, когда обострились предчувствия и предсказания, как в «Сне смеш-

ного человека». Достоевский хочет предотвратить момент революции и социализма, хочет вернуть Европу к Христу и всеединству народов. Однако Шпенглер отрицает существование таких категорий, как человечество и мировая история. Для него существуют отдельные культуры, которые, развившись, в свою очередь, переходят в цивилизацию. В русском псевдоморфозе смешаны духовное озарение и духовная зрелость Достоевского и Толстого, как, соответственно, детство и зрелость национального духа. Исходя из этой мысли Шпенглера, М.Г. Годжаев старается определить место и значение Толстого и Достоевского в истории развития русской культуры: Толстой пребывает в псевдоморфозе и оттуда смотрит на русскую народную духовность; Достоевский же пребывает в самой этой духовности и проглядывает ее будущность.

По мнению Шпенглера, Достоевский как писатель находится вне традиций европейского художественного мышления, тогда как Толстой – вершина европейской литературы, «маэстро западного романа». Рассказывая о принципиальной разнице между творчеством этих писателей, как это представлено у Шпенглера, о различии мировоззренческих позиций, о «христианстве» Толстого и Достоевского, М.Г. Годжаев апеллировал к таким понятиям, как религиозная литература, божеская истина, апостол русского христианства, устремленность на исцеление душ, забота о душе, магическое мышление, прарусскость, народ, новая русская религия – по отношению к идейной направленности творчества Достоевского. Художественно-эстетическое творчество, общественно-этическая позиция, фаустовское мышление, личность, западные тенденции, ориентация на совершенствование личности и, в итоге, общества, коллективный путь к Богу – эти понятия характеризуют главные принципы, определяющие место Толстого в явлении русского метаморфоза, о котором писал Шпенглер.

Доклад д.ф.н., проф. И.Г. Гамидова назывался «Ф.М. Достоевский: феноменологическое толкование идеи красоты, которая призвана спасти мир (заметки лингвиста)». Ильяс Гамидуллаевич Гамидов является заведующим кафедрой современной русской грамматики БСУ, известным ученым в области исследования синтаксиса и лексики русского языка в постсоветском пространстве, автором многих книг, словарей и учебных пособий по лингвистике. Главное внимание автор доклада уделил вопросу определения характера пророческого слова в творчестве Достоевского с точ-

ки зрения функции глаголов, их адекватности временно-пространственным отношениям в романах Достоевского.

Слова, по мнению И. Гамидова, являются своего рода энергетической материей, существование которой возможно лишь в границах времени и пространства. Какой мир концептуализирован в слове Достоевского? Писатели такого полета мысли, как Достоевский, по словам ученого, конструируют, создают мир таким, каким они его представляют себе, в ипостаси, в своей первооснове. Фраза Тютчева «мысль изреченная есть ложь» отражает мистико-поэтическую основу мировосприятия Достоевского. Одним из сущностных констант Достоевского, который также естественно погружен в стихию слова, является его пророческий пессимизм. В его пророчестве чувствуется именно катастрофа, которую М. Волошин называет «катастрофой психологической». Это новое крещение человечества огнем «безумия», огнем св. Духа. Нынешнее человечество должно погибнуть в этом огне, и спасутся только те немногие, которые пройдут сквозь это безумие невредимыми – «чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю» – вот эти слова с последней страницы романа «Преступление и наказание» передают, по словам И.Г. Гамидова, плоть и кровь той картины мира, которую сконструировал Достоевский в целом в своем творчестве.

Герои Достоевского живут в спрессованном времени и спрессованном пространстве. Писатель словно намеренно загоняет их в тиски такого проявления времени и пространства: «в тесной комнате и думать тесно» – пишет Достоевский, одной этой фразой (словом!) своеобразно конструируя нерасторжимое единство категорий времени и пространства в одно сущностное начало – «пространствовремя». Последнее становится конститутивным началом характерологических свойств поведения его героев: у них нет возможности размеренных философических рассуждений, их предложения состоят из одних сочетаний глагола с другим именным словом – нет «пространстввремени» для пространных предложений. На одну страницу, например, романа «Братья Карамазовы» (см. материал сцены беседы Мити Карамазова со следователем, который «не понимает» подозреваемого и задает «глупые» вопросы) приходится 160-180 глаголов-сказуемых, представляющих отмеченные выше лаконично-редуцированные и неполные предложения. Глагол-сказуемое служит своеобразным плацдармом, сценой,

на которой разыгрывается драма не только писательского мировосприятия, но и словесной жизни героев. Он оказывается словесным знаком, служащим средоточием этого «пространствавремени», поскольку выполняет не только традиционную функцию предиката (в сочетании с одним-двумя актантами), но, что главное, и функцию основы сущностного представления реальной или ирреальной ситуации, т.е. её «предикативной номинации». А подобная номинация может быть репрезентирована лишь в рамках категории «пространствавремени» как конституента единства «предикативной номинации». Если имя обладает способностью «называя предицировать» (С. Булгаков), то глагол, особенно в ипостаси сказуемого, благодаря своей генетической (онтологической) сущности как слова, обозначающего действие-поступок, состояние-поступок и т.п., и силе своей динамичности, становится единственным средством полнокровной характеристики той степени напряженности – душевной, физической, фрагмента картины внеязыкового мира, которую достигает писатель в целях однозначного, адекватно-эквивалентного семиотического обозначения категориальных (определяющих) сцен общей картины того или иного явления.

Таким образом, слово, фраза в восприятии Достоевского предстают целостным механизмом, порождающим именно ту картину, в которую писатель погружает не только своих героев, но и самого себя: он хочет видеть как бы всё, что происходит на сцене, не с точки наблюдения режиссёра, а изнутри, становясь негласным и незримым участником драматизма напряжённой обстановки.

Такой же, в сущности, трактовки требует ставшая крылатой фраза «Красота спасёт мир» – слово в отмеченной выше концентрированной оправе «временипространства». В этой фразе Ф. Достоевский представил свои человеческие грёзы, своё пароксизмальное пространство и любовь к человечеству.

Эта идея красоты звучит в нескольких произведениях Ф. Достоевского, что свидетельствует о её фундаментальности для философии Достоевского, для его стремления в идеале, в добре «спасти мир». Недаром М. Волошин расценивает две формы этой фразы как абсолютные эквиваленты – «с этакой красотой можно мир перевернуть» (Аделаида из «Идиота») и «Всякий перед всеми и во всём виноват» (старец Зосима из «Братьев Карамазовых»).

Но самое точное и феноменологически безукоризненное «толкование» отмеченной идеи Ф. Достоевского, то есть сущности кра-

соты человека, И.Г. Гамидов находит в сонете И. Северянина, посвященном Ф. Достоевскому. Вот это описание картины, когда у всех руки, сложенные в крест на груди, у всех лица, «мукой опрокинутые», когда единственное и последнее живое среди всех – это Сострадание, вера во всеобщее искупление грехов. Полученное в этом Сострадании оправдание, то есть обожествление человека, является главной пророческой мыслью Достоевского, сказал в завершение своего выступления проф. Гамидов И.Г.

В программу Чтений в честь 150-летия создания романа «Идиот» был включен и мой доклад на тему «Подвиг юродства в романе "Идиот"». Достоевский впервые в русской литературе заговорил о человеке, осознавшем непреодолимость стремления к поиску своего места в жизни, свое онтологическое «Я» не вне среды других, а рядом с ними и вместе, под Богом, причастившегося к естеству духовному, божескому, вечному. Еще первый «бедный рыцарь» Достоевского Макар Девушкин заговорил о Богом уготованной каждому судьбе. Это не социальная предопределенность, не это главное, а то, о чем он может сказать: «сердцем и мыслями я человек». Так, уже в первом романе писателя ясно обнаруживается религиозная, христианская основа мировоззрения Достоевского, ставшая впоследствии духовной составляющей его романов, в том числе и романа «Идиот».

Как известно, описание униженного человека у Гоголя вылилось в страшное отрицание. Примирение разных сторон действительности России, которое он хотел осуществить во втором томе поэмы «Мертвые души», оказалось невозможным. Остался путь, которым дальше пройдет Достоевский. Это путь прямой проповеди, непосредственного, откровенного разговора с самой жизнью, это умение встать на метафизическую отдаленность, с которой, собственно, Достоевский и приближает человека к своей онтологической сущности. «Иные миры», откуда пришел Мышкин, и есть та сфера пребывания, о котором не ведает никто вокруг. Мир, общество, в которое пришел Мышкин с поучительным словом о воскресении, погрязло в грехах, в безверии. «Мысль имею поучать», – сказал он, появившись в обществе Епанчиных. Собственно, в этой фразе заключена основная цель, «персоналистичность» (К. Мочульский) замысла писателя, первичность желания реализовать концепцию праведника.

Это была трудная задача: показать характер Идиота, «поле действия выдумать» для него, чтобы выразить невыразимое, сделать

видимым то, что относится к области духовных устремлений человека. В конкретное время (ноябрь) и реальном месте (Петербург) должно было явиться «особое время» Мышкина как предупреждение о бесовских поступях, о наступлении сплошного безумия, самоуничтожения вокруг, где нет Христа, нет Бога. Как проекция отношения «бытия к небытию» можно оценить отношение Мышкина к епанчинскому обществу. Эту связь между верой в бессмертие и вечности добра при очевидности смерти и зла невозможно оправдать без присутствия Бога, без ощущения его как первопричины. Мышкин, конечно же, юродивый, и его трагедия – это трагедия мира, не преклоняющего сердце к благому, не верующему Богу и святым Его. «Зачем в вас гордости нет?» – вот в этом вопросе и звучит призыв Аглаи к горделивому обособлению, в котором выражен принцип земной жизни, закон личности. А Мышкин – это человек из иного мира, из горнего, вышнего. Поучить людей преодолевать инерцию земного бытия у него не получилось, но мысль его по величию и силе духовного воздействия обнаружила свою инаковость. С каждым моментом удивления и недовольства окружающих этим «странным», «сумасшедшим» героем, с его «умным сердцем», «сердцем с умом», то есть отвержением его как бы родом своим, как это происходило и с Христом, увеличивается дистанция между этим миром и «особым временем» Мышкина. Юродское поведение рассчитано на предельное обострение в душе каждого человека коренных вероисповеданческих вопросов. И в этом свете судьба Мышкина приобретает и иное значение – всечеловеческое. Оно приближает его к любому человеку, независимо от его нации и конфессии, что, в общем-то, надо понимать как участие Христа в бытии каждого человека, других личностей.

Название доклада доц. кафедры истории русской литературы БСУ Тагиевой М. отчасти совпадало с названием форума. В ее докладе на тему «Творчество Ф.М. Достоевского в Азербайджане: исследования и переводы» была представлена история изучения, переводов творчества Ф.М. Достоевского в Азербайджане. Первые отзывы о писателе в литературной среде приходятся к началу XX века. В 1909 году в газете «Tərəqqi» («Просвещение») Ф. Кёчарли, в 1915 году в газете «Açıq söz» («Открытое слово») М. Расулзаде, в 1926 году в газете «Yeni fikir» («Новая мысль») К. Нахчыванлы преподносят Достоевского как национального и мирового писателя, сравнивают его с Гёте и Сервантесом.

Первые статьи, посвященные жизни и деятельности Достоевского, в Азербайджане пишутся в 50-60-ые годы XX века. В 1956 году на страницах газет «Azərbaycan gənclər» («Молодежь Азербайджана»), «Şərq qapısı» («Двери востока»), «Ədəbiyyat» («Литература») публикуются статьи М. Рафили, М. Бекташи, Г. Мусаева. В отличие от первых скудных упоминаний о Достоевском начала века, информация о нем носит более детальный и аналитический характер, писатель оценивается как знаток русской реальности XIX века, как великий художник, мастерство которого считается равным мастерству Шекспира.

70-80-ые годы XX века следует назвать новым этапом в изучении и исследовании творчества Достоевского в Азербайджане, так как и наша республика присоединилась к общесоюзным мероприятиям, посвященным к 150-летию со дня рождения писателя. В 1970-1973-ые годы в самых престижных газетах и журналах один за другим публикуются десятки статей о жизни и деятельности Достоевского. Выдающиеся представители Азербайджанского литературоведения – М. Джафар, М. Ариф, Г. Шариф, В. Набиев, С.Мусаев, А. Алмамедов, Ш. Курбанов, А. Гусейнов, Д. Хикмет, М. Мамедов, Ю. Азимзаде – первые ученые, серьезно исследовавшие литературное наследие и биографию Достоевского. В их работах писатель предстает перед азербайджанским читателем как «знаток человеческой души», «великий мастер», «выдающийся гуманист», «современник» и т.д. Однако необходимо учитывать, что все эти статьи объединяет марксистская традиция понимания и истолкования литературы в целом, в том числе и творчества Достоевского.

В 1972 году Г. Шариф переводит книгу Л.П. Гроссмана «Ф.М. Достоевский» из серии «Жизнь замечательных людей», что свидетельствует об углублении интереса к критическому анализу творчества писателя. В 1975 году членкор АН Азербайджана М. Джафар вторую главу («Ф.М. Достоевский») третьего тома своего учебника «Русская литература XIX века» посвящает биографии и творчеству писателя. Однако, сохранив приверженность к тенденции оценки реализма Достоевского в рамках марксистского познания, советский ученый выдвигает на первый план не основополагающие нравственные, духовные, религиозные начала, а социальные проблемы, представляя писателя как революционного демократа, пропагандировавшего идеи социального равенства.

С 1986 года в Азербайджане пишутся кандидатские и докторские диссертации, непосредственно связанные с творчеством Достоевского. Исследовательские работы на русском языке, учитывая их тематические особенности, можно разделить на: 1) произведения, изучающие поэтику творчества Достоевского; 2) исследования, посвященные литературным связям; 3) работы, анализирующие проблемы психологии и языкознания на основе произведений Достоевского.

В постсоветский период азербайджанское достоевсковедение приступает в новый период, когда заново печатаются произведения писателя латиницей, пишутся вступительные статьи к этим изданиям, в Азербайджанскую Национальную Энциклопедию включается статья о Достоевском, защищаются диссертации, в которых очевиден отказ от революционно-демократической мифологии в истолковании («Концепция характера в творчестве Ф.М. Достоевского (1846-1872)» – М.Г. Годжаев, 1990; «Идеи и характеры в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» – К.А. Умудова, 1994; «Функционирование собственных имен в языке произведений Достоевского» – Ф. Пашаева, 1998, «Проблема характера в романе Ф.М. Достоевского «Подросток» – М.М. Тагиева, 2003; «Проблема гуманизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Г. Джавида» – Г.А. Алиева, 2017, и др.).

Переводы произведений Достоевского на азербайджанский язык начали реализовываться с XX века. Первым переводом считается отрывок «Qartal» («Орел») из «Записок мертвого дома», переведенный М.А. Расулзаде в 1914 году Вся динамика переводов произведений Достоевского связана со второй половиной XX века: «Униженные и оскорбленные» (1956), «Преступление и наказание» (1960) Б. Мусаева, «Белые ночи» (1962) Ю. Азимзаде, «Неточка Незванова» (1962) И. Ибрагимова, «Чужая жена и муж под кроватью» Дж. Джаханбахш, «Мужик Марей» (1971) С. Зейналова, «Кроткая» (1971) М. Миркишиева, «Скверный анекдот» (1971) Т. Алекперова, «Вечный муж» (1971) Г. Илькина, «Идиот» Г. Шарифа, «Игрок» (1985) Г. Илькина. Спустя двадцать лет, в постсоветский период, когда республика приобрела независимость, проблема переводов Достоевского заново приобрела актуальность. С именем проф. М.Г. Годжаева связано начало нового периода в истории переводов произведений Достоевского. С начала двухтысячных годов один за другим из печати выходят произведения Достоевского в переводе М.Г. Годжаева: отрывок из романа «Братья Карамазо-

вы» «Великий Инквизитор» (2003), «Бесы» (2008), «Записки из подполья», «Бобок», «Сон смешного человека» (2010), «Подросток» (2011), «Записки из мертвого дома» (2011), «Дневник писателя» (2014), «Бедные люди», «Двойник», «Господин Прохарчин», «Хозяйка», «Слабое сердце» (2016).

Роман «Братья Карамазовы» переведен дважды: в 2010 году (переводчик проф. БСУ Т. Велиханлы (Джафаров)) и в 2014 году (переводчик Н. Годжабейли). В периодической печати Азербайджана и России появляются первые статьи, посвященные азербайджанским переводам произведений Достоевского [Годжаев, 2010, с. 2; Умудова, 2011, с. 73-76; Умудова, 2015, с. 21].

Выступление Тагиевой М. было построено на большом фактическом материале, с точным определением хроники обращения азербайджанских ученых и литературоведов, переводчиков к творчеству Достоевского. Собранные факты и скрупулезное изучение истории появления и развития исследований и переводов Достоевского на азербайджанский язык позволили автору доклада выразить надежду на распространение и расширение интереса к литературному наследию Достоевского и в будущем в нашей республике.

Докторант кафедры истории русской литературы Г.А. Алиева выступила с докладом «Проблема гуманизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Г. Джавида». В качестве основного тезиса докладчица выдвинула положение о созвучии принципов художественности у Гусейна Джавида (репрессированный азербайджанский драматург, основоположник жанра трагедии в прозе) и Достоевского, о семантической связи между антропологическими исканиями в их творчестве. Как отметила в начале своего выступления Г. Алиева, речь вовсе не идет о непосредственном влиянии Ф.М. Достоевского на творчество Г. Джавида, хотя великий азербайджанский драматург был близко знаком с творчеством русского классика и имел глубокие познания о его творчестве, идеях, эстетических и этических воззрениях. Об этом достаточно подробно можно узнать как из статей Г. Джавида [Cavid, 200, s. 233-236], так и из работ исследователей его творчества [Məmmədov, 1971, s. 3-4].

Один из факторов, сближающих этих двух великих писателей, заключается в том, что творчество обоих писателей соответствует переходному периоду в истории России и Азербайджана. Как вторая половина XIX века для России (отмена крепостного права и ряд последовавших за ней реформ), так и первая поло-

вина XX века для Азербайджана были переходными периодами (провозглашение Азербайджанской Демократической Республики, образование Азербайджанской ССР, вход в состав СССР). Переходные периоды знаменуются развитием личного сознания, усугублением социальных противоречий, нарастанием духовного кризиса в обществе, смешением представлений о добре и зле, свободе и счастье.

В творчестве обоих писателей одной из главных тенденций стал поиск высокого эстетического идеала и совершенного человека, интерес к ярким и сильным характерам, а также к экстремальным ситуациям, в которых раскрываются характеры героев.

Раскольникова («Преступление и наказание») Ф.М. Достоевский наделяет ролью убийцы старухи-процентщицы и подробно описывает процесс психологической подготовки героя к убийству и душевное состояние героя после убийства. Аналогичную ситуацию можно наблюдать и в романах «Бесы», «Братья Карамазовы», где сложные характеры Ставрогина и Ивана Карамазова раскрываются соответственно через преступление над малолетней девочкой и через отцеубийство. Без этих тяжелых преступлений автор не смог бы раскрыть то человеческое, нравственное начало, которое было глубоко скрыто в душах этих персонажей.

Такие же экстремальные ситуации, в которые попадают герои, изображены и в произведениях Г. Джавида. Например, в его трагедии «Иблис» сложный и противоречивый характер главного героя Арифа раскрывается через убийство им жены и брата. Г. Джавид постепенно проникает в душу своего героя, показывает, как его ужасные преступления стали следствием не мистического воздействия на него Иблиса (Сатаны), а результатом тех душевно-нравственных отступлений героя от истины и гуманизма, от веры и добра, которые происходят в умонастроении молодого человека, оказавшегося в тяжелом душевном состоянии и сложных житейских условиях. Его сильный ум не в силах справиться в одиночку с вековыми проблемами, возникшими перед ним, а душа не приемлет Бога.

Г. Джавида и Ф.М. Достоевского сближает еще и то, что оба писателя обращались в своем творчестве к образам пророков. У Достоевского – это образ Иисуса Христа в романе «Братья Карамазовы», а у Джавида – это образ Пророка в пьесе «Пророк».

Важное место в творчестве и поэтике обоих писателей занимает категория прекрасного. В романе Ф.М. Достоевского «Идиот»

и трагедии Г. Джавида «Афет» есть почти дословное совпадение слов о красоте, способной спасти мир (слова Аделаиды и Октая).

В разрешении проблемы человека, рассмотрении парадоксов и причин трагедии философствующего героя оба писателя обратились к образам парадоксалистов. Это образы Ивана Карамазова и Арифа. В обоих случаях глубоко гуманный, философски мыслящий о жизни и о бытии человек оказывается в трагической ситуации и терпит крах. Философия гуманизма Ивана Карамазова, исключающая веру в Бога и не принимающая Божеского мира, приводит к отцеубийству, а эгоистическая любовь Арифа к Рене, забвение им своего долга перед людьми – к братоубийству. Следовательно, и в гуманизме Ивана, и в любви Арифа недоставало чего-то главного. Это главное – Божья истина, истина, единая для всех.

Самоотчужденность личности, оторванность от национальной культуры, веры, синдром «европействующей» интеллигенции и трагедия беспочвенности – эта тема также общая для творчества обоих писателей (Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов и художник Джалал в трагедии «Пропасть» Г. Джавида).

В докладе был затронут вопрос об особом месте в творчестве Ф.М. Достоевского и Г. Джавида темы и образа женщины и матери (образ Богоматери в романе «Братья Карамазовы» и образ Сельмы в пьесе «Мать», Соня Мармеладова, Софья, Даша Шатова у Достоевского и Хавер, Захра в пьесах Джавида). Сопоставительный анализ творчества двух писателей – Ф.М. Достоевского и Г. Джавида – выявил наличие многих точек соприкосновения между их взглядами на проблему человека и в целом на проблему гуманизма.

Глубоко проанализировав точки соприкосновения, проводя параллели на разных поэтических уровнях, докладчица отметила наличие коренных различий между концепциями человека у Ф.М. Достоевского и Г. Джавида.

При изображении образа идеального героя Ф.М. Достоевский исходил из православно-христианской концепции человека, из величия образа Христа и свой идеал искал среди нравственно совершенных людей, а Г. Джавид, наряду с нравственным совершенством человека, отдавал предпочтенье герою, способному активно бороться за торжество истины и справедливости в пределах того мира, рамки которого человека хочет установить сам. Его Пророк готов бороться за справедливость и с оружием в руках. Если для героя Достоевского вера выше истины, то герой Джавида трагически ищет

возможности объединить эти два начала воедино и встать на позицию вечной борьбы и ожидания торжества справедливости вне веры и смирения.

Доклад на тему сравнительного исследования творчества двух великих писателей позволил слушателям заглянуть на совершенно новую, неисследованную до сих пор страницу в азербайджанском литературоведении, по-новому оценить творчество Джавида, которого до сих пор у нас незаслуженно продолжают называть революционным романтиком или неоромантиком, а также глубже ознакомить слушателей с идейно-художественными принципами, основополагающими сторонами художественного наследия Достоевского.

Выступление доц. Н.Г. Джабраилова «Мир Достоевского» был посвящен книге М.Г. Годжаева «Размышления вокруг Достоевского» («Dostoyevski ətrafında düşüncələr», Bakı, 2012). Как известно, д.ф. н., проф. М. Г. Годжаев переработал собственную научную монографию «Характеры и идеи Ф.М. Достоевского», изданную ранее, в 2007 году, сделал ее доступной читателям и исследователям в Азербайджане не только потому, что написал новую книгу, уже на азербайджанском языке. В определенном смысле он отчитался перед ними, обобщив весь свой опыт общения с текстом Достоевского, поделился своим опытом его прочтения и прочувствования. Докладчик оценил книгу как результат долголетних исследований ученого, проявление его способности интерпретировать и комментировать текст Достоевского на языке, доступном не только для специалиста-литературоведа, но и для более широкого круга почитателей творчества Достоевского.

В основе книги лежит целостный взгляд на творческий путь Достоевского, стремление создать единую фундаментальную концепцию характерологии писателя. В чем причина жизненной убедительности характеров Достоевского? Что лежит в основе художественно-эстетической концепции человека у Достоевского? Прежде чем ответить на эти вопросы, М. Годжаев обращается к читателю с интригующим вопросом: «Можно ли любить Достоевского?».

> У меня часто спрашивают, за что я люблю Достоевского? Я отвечаю им, что его невозможно любить. Тогда встает резонный вопрос: а что вас привязывает к нему? То есть какая эстетическая категория порождает интерес к Достоевскому? Адекватной любви категорией эстетики является красота... Но помимо красоты существует еще

> одна категория, которую можно назвать величественностью... Она иногда сильнее ощущения красоты. Она и привязывает читателя навсегда к Достоевскому [Qocayev, 2012, с. 5-6].

Так Мамед Годжаев начинает рассказывать в своей книге историю своего открытия мира Достоевского, историю углубленного интереса к его слову, начинающуюся с известной книги Л. Гроссмана «Достоевский». «Размышления вокруг Достоевского» – это первое, так называемое, серьезное обращение ученого к азербайджанскому читателю на родном языке. Эта книга всем своим содержанием, стилем изложения материала обогащает читателя, формируя и направляя его способность проанализировать и рассуждать об идеях, героях Достоевского. Говоря о феномене Достоевского, автор монографии обращает внимание читателя на многоголосие художественного слова писателя, в котором слышна одна-единственная, главная составляющая его – духовная, христианская сущность, которая и позволяет не распыляться всем раздающимся голосам внутри «я» героя и вокруг него, сохранить многогранность и, одновременно, четкие границы фундаментального замысла писателя. Антропологизм Достоевского зиждется на диалогической внешне, но монологической внутренне форме поэтического выражения героя и автора в его романах, которых азербайджанский ученый называет «внешне отвлеченными, но внутренне бесконечно содержательными и значимыми» «голосами Истины». М. Годжаев строит свою книгу как живую встречу с писателем, выступает прекрасным знатоком основных моментов его личной и писательской биографии, оценивает роль и значение каждого романа в генеалогии творчества писателя.

Последним участником Чтений стала Исаева Фаргана, преподаватель колледжа Западного университета, докторант БСУ. В своем докладе «Достоевский о Пушкине» она говорила о влиянии идей и образов Пушкина на творчество Достоевского, об основных положениях его знаменитой речи в заседании Общества любителей российской словесности 8 июня 1880 г.

Образ Пушкина сопровождал Достоевского всю его жизнь, начиная с раннего возраста. Имя Пушкина, так или иначе, упоминается почти во всех его произведениях («Бедные люди», «Униженные и оскорбленные», «Бесы» и т.д.). Достоевский утверждал, что русская литература его времени основана на пушкинских идеях. Для Достоевского Пушкин был превыше всех поэтов и писателей, поэ-

тому, когда однажды Толстой, выражая свой восторг «Записками из Мертвого дома» Достоевского, поставил его выше Пушкина, тот негодовал, утверждая, что Пушкин – идеал, и никто не может быть поставлен выше него.

Для раскрытия пророческого начала творчества Пушкина Достоевский обращается ко всей творческой деятельности поэта, выделяя в ней три периода, не имеющих, однако, четких хронологических границ. Именно Пушкин первый из всех русских поэтов и писателей определил основную болезнь русского общества, оторванного в своем развитии от народной жизни, притом, ставящего себя выше этого же самого народа. Он создал тип русского беспокойного, мятежного человека, не верящего ни в родную почву, ни в свой народ, ни в его силу, указав этим на основную болезнь русского общества. Писатель указывает на таких героев, как Печорин, Чичиков, Рудин, Лаврецкий, Болконский, которые стали преемниками скитальцев Алеко и Онегина, доказывая своим бытием правду мысли Пушкина. Тут Достоевский отмечает величие Пушкина, который указал не только на болезнь, зародившуюся после петровских реформ, но и на «лечение» данной болезни – на приятие народной правды. Достоевский дает высокую оценку «Цыганам» Пушкина, «Евгению Онегину».

Следующим пунктом в речи Достоевского является утверждение мысли о всемирной отзывчивости поэта. Достоевский считает, что только Пушкин мог перевоплощаться в гении других народов, с точностью изобразив особенности их культуры, воссоздав их национальный колорит. Подчеркивая цельность натуры и всего творчества Пушкина, писатель касается третьего периода его творчества, в процессе которого и сформировалась всемирность таланта Пушкина. Называя таких великих представителей мировой литературы, как Шекспир, Сервантес, Шиллер, писатель подчеркивает, что только Пушкин мог с такой естественностью и полнотой воссоздать особенность характера и культуры других наций, как представитель данной нации. Пушкин является народным поэтом потому, что разделяет всемирную отзывчивость русского народа. Достоевский называет произведения Пушкина, в которых поэт изображает чужую ему среду и людей со всеми их особенностями, полностью перевоплощаясь в чужую нацию («Фауст», «Скупой рыцарь», «Жил на свете рыцарь бедный», «Дон-Жуан», «Пир во время чумы», «Подражание Корану», «Египетские ночи»). И в этом писатель видит на-

родность творчества Пушкина. В предвидении огромной духовной силы и великого назначения русского народа – стать спасителем европейских народов – видит Достоевский пророчество Пушкина.

Писатель подчеркивает насыщенность произведений Пушкина глубокой верой в народ, в его духовную красоту и внутреннюю силу. Еще одной особенностью творчества Пушкина является, по мнению писателя, тесное слияние его с народом, которого не было до Пушкина. Достоевский подчеркивает простоту Пушкина, с которой он подходит к народу, сливаясь с ним в единое целое. Писатель воспринимает творчество Пушкина как намек, указание для всех последующих после него художников, которые должны раскрыть данные им знаки, развить проложенный им путь. Именно благодаря Пушкину появилась вера в русский народ, в его силы, самостоятельность и великое будущее назначение русского народа во всем мире. Достоевский в своей речи дает оценку всему творчеству Пушкина, рассматривая весь богатый вклад великого поэта в развитие не только русской, но и мировой литературы.

Выступление Ф. Исаевой сопровождалось интерактивным показом различных картин и иллюстраций с изображением героев и сцен из произведений Пушкина, о которых Достоевский говорил в своей знаменитой речи в заседании Общества любителей российской словесности.

Все слушатели проявили большой интерес и внимание к работе форума, поблагодарили за организацию и доклады. После ее окончания наметилась программа дальнейших мероприятий совместно с РИКЦ в Баку и очередных осенних Чтений в Бакинском славянском университете, посвященных творчеству Ф. М. Достоевского.

Список литературы

Годжаев, 2010 – *М. Годжаев*. Достоевский на азербайджанском // Литературная газета. 2010. 9-15 июня (№ 23). С. 2.

Умудова, 2011 – *Умудова К.* По следам одного перевода... («Братья Карамазовы») // Мутарджим. 2011. № 1. С. 73-76.

Умудова, 2015 – *Умудова К.* Перевод, приближающий Достоевского к читателю. Роман «Подросток» в переводе М. Годжаева // Каспий. 2015. 3октября. С. 21.

Шпенглер, 2010 – *Шпенглер О.* Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание: в 1 т. М.: Издательство АЛЬФА-КНИГА, 2010. 1085 с.

Cavid, 2005 – *Cavid Hüseyn.* Müharibə və ədəbiyyat // Əsərləri 5 ciddə. V c. Bakı: Lider, 2005. S. 233-238.

Məmmədov, 1971 – *Məmmədov M.Ə.* Cavid onu sevirdi // Azərbaycan. 1971. №11. S. 3-4.

Qocayev, 2012 – *Qocayev M.* Dostoyevski ətrafında düşüncələr. Bakı: Elm və təhsil, 2012. 208 s.

References

Godzhaev M. Dostoevskii na azerbaidzhanskom [Dostoevsky in Azerbaijan Language]. *Literaturnaia gazeta*, 2010, June 9-15 No 23), p. 2. (In Russ.)

Umudova K. Po sledam odnogo perevoda... (“Brat'ia Karamazovy”) [In the Wake of a Certain Translation. *The Brothers Karamazov*]. *Mutardzhim*, 2011, No 1. pp. 73-76. (In Azerbaijan)

Umudova K. Perevod, priblizhaiushchii Dostoevskogo k chitateliu. Roman “Podrostok” v perevode M. Godzhaeva [A Translation Bringing Dostoevsky Closer to His Readers. *The Adolescent* in M. Godzhaev’s Translation]. *Kaspii*, 2015, Oct 3, p. 21. (In Azerbaijan)

Shpengler O. *Zakat Zapadnogo mira; Ocherki morfologii mirovoi istorii. Polnoe izdanie v odnom tome* [The Decline of the West’ Essays on Morphology of the World History. Complete Works in One Volume]. Moscow, Izdatel'stvo AL'FA-KNIGA Publ., 2010. 1085 p. (In Russ.)

Cavid Hüseyn. *Müharibə və ədəbiyyat*. Əsərləri 5 ciddə. V c. Bakı, Lider Publ., 2005. S. 233-238. (In Azerbaijan)

Məmmədov M.Ə. Cavid onu sevirdi. *Azərbaycan*, 1971, No 11, s. 3-4. (In Azerbaijan)

Qocayev M. *Dostoyevski ətrafında düşüncələr*. Bakı, Elm və təhsil Publ., 2012. 208 s. (In Azerbaijan)

ДОСТОЕВСКИЙ И МИРОВАЯ КУЛЬТУРА

Филологический журнал

2019 № 2

Основан в 2018 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи и массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72614
от 04.04.2018
ISSN 2619-0311

Адрес редакции:
Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской Академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.
e-mail:dostmirkult@yandex.ru

Компьютерная верстка: Н.Э. Чайковская
Дизайн обложки: Д.В. Тихомолова

Подписано в печать 27.05.2019
Формат 60 х 90 1/16. Усл. печ. л. 18,0
Тираж 500 экз.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099 Москва, Шубинский пер., 6
Заказ №

